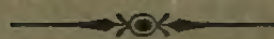
EVANGELISK LUTHERSK

# DOGMATIK

AF

C. HENRIK SCHARLING
PROF. DR. THEOL.

II



G. E. C. GADS FORLAG — KØBENHAVN
1911

# INDHOLD.

## SØNNENS GERNINGER.

### I.

### GUDS MENNESKEBLIVELSE i JESUS CHRISTUS.



### II.

### DE GUDMENNESKELIGE LIVSVILKAAR.



### III.

### FRELSEN VED JESUS CHRISTUS.



## RETTELSE.

S. 264 i Overskriften: guddommelige, læs gudmenneskelige.

# SØNNENS GERNINGER

Efterat have betragtet Gud Faders Gerninger som kundgjørende sig dels i Verdensskabelsen dels i Verdensstyrelsen samt endelig i den evige Frelsesplan for den i Synden frafaldne Menneskehed skulle vi nu betragte Frelsesplanens Virkeliggjørelse. Den fuldbyrdes ved Sønnens Gerninger, der vise sig i den faldne Menneskeheds Gjenopreisning ved hans Forsoning og Forløsning. Den guddommelige Frelsesplan faar sin Virkeliggjørelse i Tiden gjennem Aabenbaringshistorien, der naaer sit *τέλος* i Jesus Christus. Den dogmatiske Udvikling af hans Væsen og Virksomhed bliver Christologiens Opgave. Forudsætningen herfor bliver Trinitetslæren og den anden guddommelige Hypostases Stilling indenfor den.

Paa denne Vis er Christologien altid bleven behandlet i Kirkelæren. Men i nyere Tid har man brudt med denne Behandlingsmaade. Den moderne Subjektivisme kræver, at de trinitariske og christologiske Bestemmelser skulle bortfalde som tomme Abstractioner, man skal ikke udvikle Christologien ovenfra nedefter, men nedenfra opefter, man skal begynde med Fremstillingen af Jesu rent menneskelige Fremtræden og derfra hæve sig til en høiere Betragtning af ham. I Virkeligheden ender denne Fremgangsmaade i famlende Usikkerhed og kan vel heller ikke ende paa

anden Maade. Det erklæres nemlig, at vi kunne kun tale om, hvad Jesus har været overfor os, men hvad Jesus har været i sit indre Væsen lige overfor Gud, det bliver hans Hemmelighed, og derom kunne vi Intet vide: med andre Ord, vi ende i den store Tomhed, thi hvad Christus har været for os og virket for os, afhænger ganske af, hvad han har været for Gud og er i Gud. De dogmatiske Bestemmelser i Christologien blive betydningsløse, naar man borttager det metaphysiske Grundlag, hvorpaa de hvile.

Vi see da ogsaa, at Jesus stedse sætter Troen paa hans Guddomsstilling som Forudsætning for hans Virken, altsaa som det, hvormed der skal begyndes, ikke som det, hvormed der skal endes. Hvor denne Forudsætning mangler, kommer heller ingen Forhandling i Stand, saaledes overfor Pharisæerne (Matth. 22,41–46, Joh. 10,24–28), medens Jesus overfor Pilatus og de romerske Soldater, hvor enhver Betingelse for Forstaaelse af hans Væsen mangler, tier ganske stille (Matth. 27,10–14, 1 Pet. 2,23). Ud fra den samme Betragtning begynder Johannes sit Evangelium med at føre os ind i Treenighedens inderste Dybde (Joh. 1,1–14) som nødvendig Forudsætning for at forstaa den følgende Skildring af Jesu Liv og Virksomhed, og Markus begynder ligeledes sit Evangelium med den kategoriske Erklæring, at Jesus var Guds Søn (Mc. 1,1), inden han fortæller om Jesu Gjerninger. Hermed er da Veien anvist, som den dogmatiske Udvikling har at følge. Den tager sit Udgangspunkt i Læren om den anden Hypostase i Treenigheden (jvfr. ovenfor S. 97) og fastholder denne Aabenbaring i Kjødet, *ἐν σάρκι*, d. e. i personlig menneskelig Skikkelse som en historisk Kendsgerning, der maa gribes og fastholdes i Troen, medens det bliver Dogmatikens Opgave at udrede og fremstille i ordnet Sammenhæng alle de Tankebestemmelser, som ere gjemte heri.

Man behandler stundom Christologien i to Afsnit,

hvoraf det første handler om Christi Person, det andet om hans Gerninger. Imidlertid er denne Inddeling mindre heldig, da selve Christi Menneskevorden er en af hans Gerninger og altsaa maa behandles under disse. Vi foretrække derfor at indordne det righoldige Stof i tre Afdelinger, hvoraf den første behandler selve den guddommelige Menneskeblivelse, den anden de gudmenneskelige Livsvilkaar, hvorunder den udformer sig i et sandt Menneskeliv, og endelig den tredie Afdeling fremstiller Formaalet for begge de to foregaaende, nemlig Menneskeslægtens Frelse gjennem Forsoning og Forløsning. Den nærmere Udførelse heraf frembyder store Vanskeligheder paa Grund af den centrale Plads, som Christologien indtager i Dogmatiken. Her mødes nemlig alle de bærende Grundtanker som i et Brændpunkt og ere sammenknyttede paa en saadan Maade, at den ene forudsætter og betinger den anden. Den dogmatiske Opgave vil derfor blive den, at hvert enkelt Spørgsmaal maa behandles for sig og besvares med størst mulige Klarhed og Bestemthed, medens dog samtidigt den indre Forbindelse mellem dem maa søges bevaret i et samlende Overblik.

---

I.

## GUDS MENNESKEBLIVELSE I JESUS CHRISTUS.

Grundvolden for den christelige Tro har fra Kirkens første Begyndelse været den, at Gud har i Jesus Christus aabenbaret sig i menneskelig Skikkelse. Jesus af Nazareth var ikke blot et udmærket Menneske, ikke blot Slægtens aandelige Hoved, dens Urtypus, Idealmennesket, Central-

mennesket, eller hvilke Benævnelser man vil bruge, men han var Gud selv. Vi føres herved tilbage til Trinitetslæren som nødvendig Forudsætning for Christologien: det er den anden Person eller Særexistens i Guddommen, der blev Menneske og gjennemførte et sandt Menneskeliv i hele dets Udvikling fra Fosterdannelsen i Modersliv indtil Graven.

Dette er og har altid været Kirkens Tro og Bekendelse efter Apostlenes og Christi eget Vidnesbyrd. Det er ikke Frugten af en dybere speculativ Tænken, der gjennem abstracte logiske Formler eller gennem rige Phantasibilleder tror at kunne trænge ind i Guddommens inderste Dyb og herigjennem paavise en tvingende metaphysisk Nødvendighed for Guds Menneskeblivelse, saaledes som i nyere Tid den schelling-hegelske Philosophi og i Oldtiden Gnosticismens phantasirige Evolutionslære har søgt at fremstille det. Menneskeblivelsen er ingen metaphysisk eller logisk Nødvendighed, men fremgaar af Guds frie Kærlighed med det Formaal at frelse den ved Synden frafaldne og fortabte Menneskehed. Den maa derfor fastholdes som en guddommelig Handling fremgaaende af en Evigheds Beslutning og virkeliggjort i Tiden.

Vi betegne Guds Menneskeblivelse med det dogmatiske Navn Incarnationen, og Opgaven bliver først at paavise dennes Mulighed overfor de Indvendinger, der fra en rent forstandsmæssig Tænken rettes imod den, dernæst dens Formaal og dens Stilling til Menneskehedens syndige Udvikling, endelig dens historiske Virkeliggjørelse indenfor Tidens og Rummets Grænser.

---

§ 21.

## Incarnationens Mulighed.

Incarnationen er ganske vist over al menneskelig Fornuft, men den er ikke imod al Fornuft, hvad man i overdreven Iver har villet gjøre den til. Den er ikke et Paradox, men et Mysterium.

Paradoxet kan være af dobbelt Art, det kan ligge i Formen men ogsaa i selve Indholdet. I første Tilfælde vil der under den tilsyneladende Modsigelse skjule sig en dybere Visdom paa en saadan Maade, at hin vækker og ægger Tanken til at søge og finde den. Dette er saaledes Tilfældet med mange af Jesu Udsagn og Fyndsprog, hvor det Paradoxale i Udtryksformen giver Tanken, som skjuler sig derunder, en større Energi og driver den dybere ind i den opmærksomme og forstaaende Tilhørers Sind og Hjerte, medens selve den paradoxe Form giver Tanken en Form, hvori den lettere erindres. Men Paradoxet kan ogsaa ligge i selve Sagen, saa den derved bliver utænkelig og urimelig. I en overdreven Interesse for Troen, der skyder langt ud over Maalet, har man villet fremstille Incarnationen under Synspunktet af det absolut Ubegribelige og derfor for vor Opfattelse som det Urimelige og Meningsløse (Tertullian: *credo, quia absurdum* — S. Kierkegaard: Guden er bleven Menneske). Hermed er al tænkende Forstaaen afvist, Incarnationen staar steil og utilgængelig overfor ethvert Forsøg i denne Retning, den skal ikke fastholdes af Tanken, men af Villien i Lidenskabens uendelige Pathos. Hvis denne Opfattelse er rigtig, maatte Troen paa den guddommelige Incarnation bero paa en magisk Undervirkning, og Maalestokken for den christelige Tros Sandhed maatte være dens større eller mindre Urimelighed, og man maatte tro paa den ikke i Kraft af dens Mulighed, men i Kraft af dens Umulighed. Vi maatte i saa Fald

føle os forpligtede til at tro paa Buddhas og Vischnus Incarnationer, fordi Urimeligheden her møder os i en endnu krassere Form.

Hverken Jesus selv eller hans Apostle fremstille Incarnationen som absolut utilgængelig for den menneskelige Tanke eller som det absolute Paradox. Tvertimod kaldte de den for Guds høieste Visdom, hvilken denne Verdens Ypperste ikke fatte, men som Gud har aabenbaret for sine Udkaarne (1 Kor. 2,$_{6}$ flg., jvfr. Matth. 11,$_{25}$, 16,$_{17}$), de tale om at forstaa Guds Riges Hemmeligheder (Matth. 13,$_{11}$), om Erkendelse af og Indsigt i denne Guds Visdom, om at begribe baade Høiden og Dybden af den (Eph. 3,$_{18}$), om den Visdom, som kommer ovenfra (Jak. 3,$_{15-17}$). Men paa den anden Side fastholdes ogsaa, at den dybere Indsigt og Forstaaen kun delvis kan naaes af den stærkt begrænsede menneskelige Erkenden, og de kalde dens Genstand derfor en Hemmelighed, et Mysterium, som er blevet aabenbaret os (1 Kor. 2,$_{7}$: *σοφία θεοῦ ἐν μυστηρίῳ*, jvfr. Rom. 16,$_{15}$, 1 Tim. 3,$_{16}$), men som ogsaa har sine fast afstukne Grænser, der ikke kunne overskrides af den menneskelige Erkenden. Medens Paradoxet er det Urimelige og Umulige, er Mysteriet det Uudgrundelige, som ikke kan udtømmes af nogen menneskelig Erkenden, men dog tillader en forstaaende Opfattelse, hvor de fornødne Betingelser for en saadan ere tilstede. Ud fra dette Synspunkt forkaste vi derfor den speculative Opfattelse af Incarnationen, som holder for, at den menneskelige Tanke kan gjennemtrænge Incarnationens Mysterium, men til den anden Side forkaste vi ogsaa Paastanden om, at Christentroen er for os det absolute Paradox, det Urimelige og Meningsløse.

Vi fastholde derfor Troen paa Incarnationen ikke som et isoleret Factum, hvad Tilfældet er med S. Kierkegaard, thi som saadant vil det altid blive for Tanken det absolute Paradox, men som seet i sin Sammenhæng med

Guds Aabenbaring i dens Helhed og paa Grund af vor personlige Livserfaring af Christus som hele Menneskeslægtens Frelser og Forsoner, hvilken Livserfaring stadfæstes ved den Hellig Aands Vidnesbyrd i Hjerterne.

Den Hovedindvending, som reises mod Incarnationen, gaar ud fra den absolute Modsætning mellem Gud som den uskabte Existents og Mennesket som den skabte Existents. Som den uskabte er Gud evig, uforanderlig, uendelig, ubegrænset i al sin Væren og Villen, Mennesket derimod som skabt er endeligt, underkastet idel Omskiftelighed, begrænset baade i Rummet og Tiden: overfor saa store Modsætninger er enhver Enhed umulig. Herimod maa gjøres gældende, at denne Opfattelse er overfladisk, idet den opfatter Uendeligheden rent qvantitativt under Form af en ydre Udstrækning, der uden Begrænsning strækker sig gjennem Rummet og Tiden. Mod denne rent qvantitative Opfattelse af Uendeligheden maa stilles den qvalitative Opfattelse af Uendeligheden som en indre Aandsværen i Villien og Tanken, der Intet har at gjøre med den rumlige Udstrækning. Den indre Uendelighed i Villie og Tanke er givet Mennesket i Gudsbilledet, og i dette ligger Muligheden for en Forening mellem Gud og Menneske i Incarnationen. Hele Verdensskabelsen bliver da, naar den sees under Synspunktet af en opadstigende Række, paa een Gang en stigende Selvaabenbaring og Selvmeddelelse af Gud, som indenfor vor Erfarings Kreds naaer sit Høidepunkt i Mennesket, der er skabt i Guds Billed (se ovenfor S. 164) d. e. skabt med en indre Aandens Uendelighed i Tanke og Villie, der skal kundgjøre sig i Hellighed og Kærlighed og derigjennem aabenbare Guds Væsens inderste Centrum. Her ligger den første Betingelse og den første Mulighed for en guddommelig Incarnation. Mennesket rummer i sig den samme Aandens indre Uendelighed, som Gud har, og er derigjennem skabt for Evigheden. Det befinder sig ikke

i exclusiv Modsætning til Gud, men er i indre Slægtskab med Gud (Ap. Gj. 17,28), det kan blive delagtigt i Guds Væsen (*κοινωνὸς θείας φύσεως*, 2 Pet. 1,4), ja endog blive Eet med Gud (1 Kor. 6,17), Gud kan tage Bolig i Mennesker (Joh. 14,23), og i den fuldkomne Herlighed skulle de blive Gud lige (1 Joh. 3,2).

Guds Menneskeblivelse vil da ikke sige, at Gud ifører sig en ham ganske fremmed Natur, bliver en Sten eller et Træ, men han fremtræder i en saadan, som han fra første Færd har bestemt til at være Organ for hans Aabenbaring. Derfor kan han heller ikke aabenbare sig gjennem en ringere Skabning, f. Ex. et Dyr, hvilket var et af de unyttige Spørgsmaal, som Middelalderens Scholastikere drøftede med Interesse, jvfr. de indiske Avatarer d. e. Guders Nedstigning paa Jorden i forskellige Dyreskikkelser. Heller ikke Legemligheden er i og for sig nogen absolut Hindring for Incarnationen, naar den blot er en saadan, som er tjenlig til at være Organ for Aandsvirksomheden, hvilket netop er Tilfældet med Menneskeskikkelsen. Derfor siges det ogsaa om den, at den skal være et Tempel for Gud (1 Kor. 6,19).

Saaledes kan da den menneskelige Natur rumme den guddommelige: *natura humana capax divinæ*. Som personlig Existents, fyldt af Helligheds og Kærligheds Aand, er Mennesket væsensligt med Gud, skabt i hans Billede og efter hans Lignelse (1 Mos. 1,26). Men ved Siden af Væsensligheden kommer ogsaa Væsensforskellen frem, som viser sig deri, at Gud er den Uskabte, Absolute, som har sit Væsens Grund i sig selv, *aseitas*, medens Mennesket er skabt, begrænset og har sin Værens Grund i Gud. Derfor maa det fastholdes, at Gudbilledlighed er ikke det

---

1 Kor. 6,19: Vide I ikke, at Eders Legeme er et Tempel for den Hellig Aand, som er i Eder?

samme som Gudmenneskelighed: et Guds Menneske, θεοῦ ἄνθρωπος, kan ved Guds Naade ethvert Menneske blive, men Gudmennesket, θεάνθρωπος, kan kun en Eneste blive, han som selv er Gud fra Evighed. Denne Forskel udviskes saavel af Rationalismen som af den moderne subjective Theologi, der begge ville sætte Jesu Gudmenneskelighed i hans sædelige Fuldkommenhed med Udelukkelse af enhver metaphysisk Bestemmelse. Men dette er at omgaa Spørgsmaalet: »hvad tykkes Eder om Christus?« (Matth. 22,42) og lader os i Uvished om, hvem og hvad Christus har været. Gudbilledlighed er ikke det Samme som Gudmenneskelighed, men kan forberede vor Tanke og bane Vei for en mulig Forstaaelse af dette Mysterium.

Som nu Gudbilledligheden er den subjective religiøs-sædelige Betingelse for Incarnationen, saaledes er Trinitetslæren den objective metaphysiske Betingelse for samme. Uden en indre Selvadskillelse i Gud med Særexistentser eller Hypostaser kunne vi slet ikke tænke os Incarnationen. Den abstracte Monotheisme, som haardnakket forkaster Trinitetslæren, vil ligesaa haardnakket forkaste enhver Tanke om Incarnationens Mulighed — saaledes baade Deismen og Islam, der netop retter sine skarpeste Angreb mod disse to christelige Grunddogmer. Noget anderledes, men i Virkeligheden med samme Resultat, stiller Sagen sig for den moderne subjective Theologi (Schleiermacher, Ritschl), der vel ikke ligefrem forkaster, men omskriver og udvisker de nævnte Dogmer. Som den i Trinitetslæren fastholder Aabenbaringstriniteten udefter, men forkaster Væsenstriniteten indefter, saaledes fastholder den ogsaa Incarnationen, men kommer ikke videre end til Gudsmennesket, det fromme gudfyldte Menneske; den evner ikke at naae op til Gudmennesket, til Sønnen eller Logos, der aabenbarer sig i Kjøds Skikkelse. I Virkeligheden er hermed Tanken om en særlig guddommelig Incarnation opgiven, og Christus

bliver kun Menneske, vistnok det ypperste af alle, men heller ikke mere, hvorfor der Intet kan siges om hans indre Forhold til Gud.

---

## § 22.

### Incarnationens historiske Virkelighed i Jesus Christus.

Paavisningen af Incarnationens Mulighed er et dogmatisk Forarbeide, der er nødvendigt for at bortrydde de Indvendinger, som fra den rationelle Tænken kunne reises mod den. Men i og for sig fører den os ikke udenfor en Tankeverden: den kan ikke sikkre os Incarnationens Virkelighed, saa lidt som man overhovedet kan slutte fra Mulighed til Virkelighed (*a posse ad esse non valet consequentia*). Men Tanken om Incarnationens Mulighed finder sin historiske Tilknytning ved at vise os hen til Jesus af Nazareth, i hvem den er bleven virkeliggjort. Selv sagde han sig at være Guds Søn, den af Propheterne i lange Aarhundreder forjættede Messias, og hans Apostle vidnede det Samme om ham, idet de fandt hans Guddom bekræftet ved hans store Undergerninger og beseglet ved hans Opstandelse. At dette virkelig forholder sig saaledes, ligger udenfor al historisk, videnskabelig Bevisførelse, men Sandheden deraf stadfæstes ved Verdenshistoriens Gang, i hvilken Christus kundgjør sin guddommelige Magt og Myndighed, medens hans Evangelium virker som den styrende og ledende Culturmagt, fremdeles ved hans Menigheds Stiftelse og Bevarelse i Aarhundreders lange Løb trods alle Angreb, som rettes imod den, og endelig ved den Hellig Aands Vidnesbyrd saavel i Menigheden som i den Enkelte. Trosforvisningen om Christi sande Guddomsvæsen staar for den indre Livserfaring som en uomtvistelig Kendsgerning, men dens Indhold, Væsen og Betydning kan

og skal gjøres til Gjenstand for granskende Eftertænken (*credo ut intelligam*), og heri bestaar Dogmatikens Opgave. Jesus Christus unddrager sig derfor ikke den videnskabelige Tænken (S. Kierkegaards Paradox); tværtimod maa vi sige, at holde vi os forvissede om, at Jesus Christus virkelig var Gud i Menneskeskikkelse, *ὁ λόγος ἐν σάρκι* (Joh. 1,14), da vil intet Æmne være saa ophøiet og saa dragende for vor Tænken som netop dette.

Til denne Jesus af Nazareth vender sig nu vor Betragtning. Dogmatiken kan ikke give et directe Bevis for Christi Guddom, men vel et indirecte ved, støttet til Skriftens Vidnesbyrd, at udfolde alle de frugtbare Livstanker, som heri ere indeholdte. Han kan ikke tænkes at have været et blot Menneske med udmærkede Aandsgaver, et religiøst Geni, thi baade hans eget og hans Apostles Vidnesbyrd gaar ud paa noget langt Høiere. Han er mere end Israels Propheter og Konger, mere end Jonas og Salomo (Matth. 12,41–42), han er Davids Herre (Matth. 22,43), Gud Faders enbaarne Søn, *ὁ μονογενὴς υἱός* (Joh. 1,14 og 18). Han maa for i Sandhed at kunne opfylde sit Midlerkald og sin Frelsergerning være baade Gud og Menneske, d. e. være Gud, der har antaget menneskelig Skikkelse.

Saaledes erklærer ogsaa hele den christelige Kirke i sine økumeniske Hovedbekendelser, til hvilke da ogsaa vor lutherske Bekendelse slutter sig.*)

Er nu Jesus Christus sand Gud og sandt Menneske,

---

*) Symb. apostolicum: credo in Jesum Christum, filium Dei unicum.

Symb. Nicænum: credo in unum Dominum Jesum Christum, filium dei unigenitum, Deum de deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero.

Symb. Athanasianum: Dominus noster Jesus Christus, Dei filius, Deus et homo est, perfectus Deus, perfectus homo, qui, licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus. Conf. Augustana art. III: unus Christus, vere Deus et vere homo.

da kan han ikke som andre Mennesker være bleven til i Tiden, men maa som Gud have været til fra Evighed, d. e. have guddommelig Existents, før han traadte ind som Menneske i Timeligheden. Denne Existents kan ikke være af blot ideal Art som en Væren i Guds Tanke, thi en saadan har hele Verden havt, før den blev til, men den maa være af aldeles enestaaende Art som en real og existentiel Væren. Herom vidner Johannes ved sin Logoslære: naar det her siges: I Begyndelsen var Ordet (Joh. 1,$_{1}$), da sigtes hermed utvivlsomt til Gen. 1,$_{1}$, og Meningen er, at da Gud i Tidens Begyndelse skabte Verden, da var allerede Ordet, Christus, til. Og den samme Tanke udtaler Paulus i Phill. 2,$_{6}$, Kol. 1,$_{15}$ og 2 Kor. 8,$_{9}$. Begge Apostle støtte sig her til Christi Selvvidnesbyrd, naar han taler om sin Væren før Abraham (Joh. 8,$_{58}$ *ἐγὼ εἰμί* om den evige Væren, der hverken kender Fortid eller Fremtid), han omtaler gientagne Gange sig selv som den, der er stegen ned fra Himlen og derfor har en evig Væren (Joh. 3,$_{13}$: *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* — jvfr. Joh. 6,$_{33}$, $_{51}$) og som derfor efter sin Bortgang stiger op, hvor han var, før han blev Menneske (Joh. 6,$_{62}$).

Allerede i denne guddommelige Præexistents er Christus Midler mellem Gud og Verden, thi ved ham *(δι' αὐτοῦ)* skabes Verden (Joh. 1,$_{3}$, $_{10}$, 1 Kor. 8,$_{6}$), han er Skabelsens levendegiørende Princp (Joh. Aab. 3,$_{14}$: *ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ*). I Guds evige Raadslutning er han da ogsaa bestemt til at være den, gjennem hvem Frelsesplanen skal

---

Phill. 2,$_{6}$: Jesus Christus, da han var i Guds Skikkelse (d. e. før han blev Menneske).

Kol. 1,$_{15}$: — — han (Christus) er den usynlige Guds Billed, født før al Skabningen.

2 Kor. 8,$_{9}$: Jesus Christus blev fattig for Eders Skyld, da han var rig (d. e. da han før sin Fødsel var i sin guddommelige Herlighed).

virkeliggjøres (Eph. 1,4–5, Kol. 1,20). I ham sker Frelsens historiske Forberedelse: Theophanierne ere Christophanier*), og hans Aand virker i Propheterne (1 Pet. 1,11), indtil endelig Tidens Fylde kommer, og Guds Menneskeblivelse i Christus finder Sted.

Overfor denne Enstemmighed, hvormed Kirken fra sin første Begyndelse har bekendt, at Christus er sand Gud, som han er sandt Menneske, har der til forskellig Tid været reist Indsigelse og blevet fremført Særmeninger, der stundom have fundet vid Udbredelse. Allerede tidligt møder os Ebionitismen, der ganske nægtede Christi Guddom, og i ham kun vilde se et gudbeaandet Menneske i Lighed med Propheterne. Senere sætter Arianismen Kirken i den stærkeste Bevægelse ved sin Lære, at Christus er en Skabning, frembragt i Tiden, og som saadan væsensforskellig fra Gud. Lignende Tanker fremsattes senere af Socinianere og Unitarier. I nyere Tid nægtede Rationalismen ud fra sit deistiske Gudsbegreb ganske Christi Guddommelighed, og vilde i ham kun se det fuldkomne Menneske, der virkeliggjorde det sædelige Ideal og derved er blevet vort Forbilled. Endelig møder os i den moderne subjectivistiske Theologi en Retning, der ikke ligefrem nægter Christi Guddom, men gaar udenom den og udvisker den. Christi Guddom overføres her paa det sædelige Omraade, den viser sig deri, at han er det syndfri Menneske, der i alle Maader opfylder Guds Lov. Om hans indre Forhold til Gud kunne vi derimod Intet vide, her komme vi ind paa det metaphysiske Omraade, der er tillukket for den menneskelige Erkenden; derimod skulle vi fordybe os i Beskuelsen af Jesu sædelige Høihed og rige Kærlighed og derigjennem selv styrkes i vor sædelige Handlen og religiøse Tro (Schleiermacher,

*) Jvfr. Dogmatikens historiske Forudsætninger § 3.

Ritschl). Paa denne Vis vil Jesus blive os langt mere forstaaelig og Genstand for vor inderligste Kærlighed, end ved at vi fordybe os i tomme dogmatiske Formler og metaphysiske Speculationer, med hvilke vi kun løbe Panden mod en Dør, der er fast tillukket for vor jordiske Erkenden. Til alt dette maa bemærkes, at Jesus selv gjentagne Gange udtaler sig om sit indre Forhold til Gud, og at disse Udtalelser end mere uddybes af hans Apostle, navnlig Johannes og Paulus. Disse Udtalelser vise os Veien, vi skulle gaa for at komme til den rette Forstaaelse af, hvem og hvad Christus var, medens de samtidigt afgive det fornødne Stof for den dogmatiske Tænken. Vil man skyde disse Udtalelser til Side og lade dem upaaagtede, da vil man heller intet Svar kunne give paa Spørgsmaalet: »Hvad tykkes Eder om Christus, hvis Søn er han?«, men kommer til at dele Skæbne med Israels Skriftlærde, som trods al deres Skriftklogskab ikke kunde svare derpaa (Matth. 22,42–46).

---

§ 23.

## Incarnationens Formaal.

Tanken om Guddommens Incarnation var ikke Hedenskabet ukendt. Tværtimod var den Hedenskabets Polytheisme med Guder i Menneskeskikkelse meget nærliggende og baade den græske og nordiske Mythologi byder os mange Fortællinger herom. Dog ere disse Fostre af en legende Phantasi, de handle mest om Elskovsæventyr eller store Bedrifter og frembyde intet dybere Indhold, men ere ligesom selve Guderne en Afspeiling af det menneskelige Liv. Større Tankerigdom frembyder det østerlandske Hedenskab i denne Henseende, saaledes i de indiske Avatarer (d. e. Nedstigninger), Gudernes, særlig Vishnus Aabenbaring

for Menneskene i Dyre- eller Menneskeskikkelse gjerne med det Formaal at fri dem fra en kommende Ulykke. Her kommer da Tanken frem om guddommelig Barmhjertighed og Hjælp overfor Menneskenes Nød. Særligt vækker Krischnamythen vor Opmærksomhed, han er Vischnus ottende Incarnation, og den fortæller om hans Barndom og Ungdom blandt Hyrdinderne og muntre Leg med disse, hvilket feires med store aarlige Fester, der frembyde Lighed med de katholske Mariafester. Senere optræder han som Visdomslærer, hvilket skildres udførlig i den store philosophiske Digtning Bhagavadgita. Vi ere dog her stadigt i Phantasiens Verden uden nogen historisk Tilknytning. Avatarerne føres over i omdannet Form i Buddhismen i Læren om Buddhas menneskelige Incarnation, der finder Sted med tusindaarige Mellemrum, saaledes at der forud for den nu kendte historiske Buddha har været 27 tidligere Incarnationer. Buddha opfattes da som den store Visdomslærer, der skaffer Frigjørelse for al Livets Uro og Besvær ved at vise Veien til den sande Sjælefred, nemlig Opgivelse af al Attraa og Begær. Heri ligger Forløsningen fra Livets Onder, og set fra dette Synspunkt kan Buddhismen som en Forløsnings Religion sammenstilles med Christendommen og Buddha med Christus som Verdensforløseren. Denne Sammenligning støttes ved enkelte ydre Ligheder, som at begge vare Folkelærere, førte et omvandrende Liv, samlede Disciple om sig og reiste en stærk Modstand mod de herskende aandelige Myndigheder, Pharisæere og Brahmaner. Men under den ydre og tilfældige Lighed skjuler sig en dyb principiel Forskel mellem de to Religioner, der ligesom deres Stiftere pege i absolut modsat Retning. Buddhismen er i sin første Skikkelse ingen Religion, men en Philosophi, og dens Stifter lærer Intetsomhelst om Gud, men hans Verdensanskuelse er udpræget atheistisk, medens Christendommen fra sin

første Oprindelse er Religion, dens Stifter bygger hele sin Forkyndelse paa Gudsforholdet og opstiller en i alle Punkter gjennemført religiøs Verdensanskuelse. Hvad dernæst Forløsningen angaar, da forkynde begge Forløsning og Frigjørelse fra alle Livets Onder, men saaledes, at for Buddha er Livet selv og det dertil knyttede Livsbegær det største af alle Onder og Forløsningen en Frigjørelse fra Livet, Selvets Tilintetgjørelse, Nirwana. For Christus er derimod Synden og den dertil knyttede Dom og den evige Død det største af alle Onder, og hans Forløsning er en Frigjørelse herfra, og dens Formaal er Personlighedens Bevarelse i evigt Liv og Salighed. Saaledes er Forskellen mellem Christendom og Buddhisme ligesaa stor som den mellem Liv og Død, med andre Ord: under den tilsynoladende rent overfladiske Lighed skjuler sig en absolut Modsætning.

Skulle vi rettelig forstaa Betydningen af Guds Menneskeblivelse i Christus, da kan det kun ske ved at stille den i Modsætning til Synden og Døden og al den Elendighed, som herved er bragt over Verden. Allerførst maa her fastholdes, at den har sit Motiv i Guds Kærlighed og Forbarmelse over den faldne Menneskeslægt og den bittre Nød, som Ulydigheden mod Gud og Frafaldet fra ham har bragt over den. Det er et Feilsyn, naar den speculative Philosophi har villet give dens Oprindelse en metaphysisk Begrundelse i Guds eget Væsen. Af sit Væsens uendelige Fylde, hedder det her, træder Gud over i sin Modsætning, Verden, fra Inderligheden over i Udvortesheden, for derefter gjennem en lang Udviklingsproces, beriget med hele Tilværelsens Fylde, atter at vende tilbage i sig selv (Schelling, Hegel). Udviklingen, der strækker sig fra de laveste Organismer i opadstigende Række til Menneskeslægten, naaer indenfor den sit Toppunkt i Jesus Christus, den første, som kommer til ren og klar Erkendelse af Mennesket og udtaler det i Ordene:

»Jeg og Faderen ere Eet« (Joh. 10,30). Guds Menneskeblivelse eller Incarnation finder her ikke Sted i et enkelt Menneske, men fremskridende gjennem hele Tilværelsen. Ved denne Opfattelse drages imidlertid Verden ind i Gud, og Guds Væsen faar først sin Virkeliggjørelse i Verdensudviklingen: med andre Ord, vi føres her tilbage til Pantheismen og dens Sammenblanding af Gud og Verden, men med det Samme føres vi bort fra den christelige Theisme, der fastholder Guds absolute Væren uafhængig af Verden.

Er nu Incarnationen grundet i Guds Kærlighed (Joh. 3,16), da er hermed givet, at den som al Kærlighed er en Frihedsact paa samme Maade som Verdens Skabelse. Dens første Formaal er da at bringe Menneskene til Erkendelse af den Tilstand, hvori de finde sig, og til Forstaaelse af, at den er selvforskyldt ved deres Syndighed og Uretfærdighed. Saaledes erklærer Jesus, at han er født og kommen til Verden for at vidne om Sandheden, at han derfor er Sandhedens Konge (Joh. 18,37), og at den Hellig Aand, som skal føre hans Gerning videre, ligeledes vil vidne om Sandheden og overbevise Menneskene om Synd og Uretfærdighed (Joh. 16,8–10). Skal den Syge søge Helbredelse, er den første Betingelse herfor, at han erkender, at han er syg, thi uden denne Erkendelse vil han ikke søge Lægehjælp, efterdi de Karske ikke have Lægen behov (Mark. 2,17). Jesus lader det derfor ikke blive ved at lære Menneskene Sandheden, men viser dem ogsaa i al sin Tale og Adfærd, hvorledes et helligt og syndefrit Levned skal føres og bliver herved vort sædelige Forbilled. Ved denne Opfattelse bliver Rationalismen staaende og søger Formaalet for Jesu Komme udelukkende deri, at han er bleven Menneskeslægtens store Visdomslærer og sædelige Forbillede i en Renhed og Kraft som ingen Anden (Kant).

Imidlertid kunne vi ikke blive staaende herved. Havde Jesu Komme til Verden intet høiere Formaal end at over-

bevise dem om deres Syndighed og vise dem, hvorledes et helligt Liv skal føres, da var derved Intet vundet, men snarere var Elendigheden bleven endnu større. En Læge, der ikke evnede Andet overfor en Syg, der feilagtig mente, at han var ganske rask, end paavise hans hidtil skjulte Sygdom, men tillige erklærede, at han vidste intet Lægemiddel derimod og derfor var ude af Stand til at hjælpe ham, kunde dog ikke sige at have viist dette Menneske en Velgerning. Saa nødvendig som Syndserkendelsen er for at kunne frelses, saa vil denne alene ikke kunne frelse. Hertil kræves en Frigjørelse fra Synden og de Livets store og forfærdelige Onder, som den har ført med sig, en Udløsning fra al dens aandelige og legemlige Elendighed, med eet Ord en Forløsning. Dette fremhæves da ogsaa i Skriften, hvor Jesus i sin Færd paa Jorden skildres som den, der gjennem mægtige Undergerninger skærmer Menneskene mod Naturkræfternes Rasen, helbreder dem fra frygtelige Sygdomme, udriver dem fra onde Aanders Magt, ja tilsidst endog fra selve Døden, som opsluger alt Levende paa Jorden. Dog vilde denne rent udvortes Forløsning ikke have hjulpet, efter en kort Stund vilde de samme Onder paa Ny have gjort deres Magt gjældende. Forløsningen gaar derfor dybere, den søger ind til selve Roden, hvoraf alle hine ydre Onder spire frem og bringe Ulykke og Fordærvelse over Menneskene, den søger ind til selve Synden, som fra Menneskets første Oprindelse, fra dets Undfangelse og Fødsel har taget Sæde i det og i Aarenes Løb vundet stigende Magt og derved medført større baade indre og ydre Nød. Men Synden er i sin inderste Grund Løsrivelse fra Gud og dermed fra selve Livets Kilde. Det første Krav, som her maa efterkommes, er, at det oprindelige Gudsforhold atter vindes tilbage, at Mennesket kan nærme sig Gud i fuld Tillid og Fortrøstning efter at have faaet Forvisning om Syndernes Forladelse. Denne

kræver imidlertid atter til sin Forudsætning, at Guds straffende Retfærdighed er fyldestgjort gjennem en Udsoning af Menneskenes Synder, der muliggjør en Forsoning mellem Gud og Mennesker, som hidtil have været skilte fra hinanden, fra Guds Side ved hans Retfærdigheds straffende Vrede, fra Menneskenes Side ved Syndens Frygt og Syndens Trods. En saadan Forsoning kan kun tilveiebringes af den, som paa een Gang kan føre Guds Sag og Menneskets Sag, være en Midler mellem begge, og dette kan atter kun den være, som er baade Gud og Menneske, saaledes som Jesus Christus var det. Dette er da Incarnationens dybeste Formaal, atter at stifte Fred og Forsoning mellem Gud og Mennesker og derigjennem virke Forløsning og Frigjørelse fra Synd og Død og al Livets Jammer og Elendighed. Derfor hedder det om Christus, at han er kommen til Forsoning, til Forløsning, til Frelse for Menneskene: *εἰς καταλλαγήν, εἰς ἀπολύτρωσιν, εἰς σωτηρίαν* (Joh. 3,16, Rom. 8,32, Matth. 20,28, 18,11, Joh. 12,47, 1 Kor. 1,30). En Udredning af de dogmatiske Tankerækker, der her løbe sammen i et Midtpunkt, vil være Opgaven for den følgende Fremstilling.

Overfor denne bibelske og kirkelige Opfattelse, der sætter Incarnationens Formaal i at bringe den faldne Menneskehed Forløsning og Frigjørelse fra Synd og Død og derigjennem bringe den evigt Liv og Salighed, gjør en anden Opfattelse sig gjældende, der hævder, at Guds Menneskeblivelse vilde have fundet Sted, ogsaa om Synden

---

Matth. 20,28: Menneskenes Søn er kommen for at give sit Liv til Gjenløsning for Mange.

Matth. 18,11: Menneskenes Søn er kommen for at frelse det, som var fortabt.

Joh. 12,47: Jeg er ikke kommen for at dømme Verden, men for at frelse Verden.

1 Kor. 1,30: Christus Jesus er bleven os Visdom fra Gud og Retfærdighed og Helliggjørelse og Forløsning.

ikke var kommen ind i Verden. Allerede Middelalderens Scholastikere og Mystikere udtale Saadant *(etsi homo non peccasset, deus incarnatus esset, sed non crucifixus)*. Denne Tanke er bleven optagen af den nyere Theologi og dels sat i Forbindelse med Skabelsen som den anden fuldendende Skabelse i Modsætning til den første ufuldendte (Schleiermacher), dels med Verdensfuldendelsen, der har sin Begyndelse i Christus (Martensen, Granfelt, Dorner). Den første Opfattelse udføres nærmere i følgende Enkeltheder. Den første Skabelse af Adam er kun et begyndende Trin, en foreløbig Tilstand, hvor Menneskets Naturside er fremtrædende, den anden Skabelse, der finder Sted i Christus, er fuldendende, i den er Aandslivet fremtrædende. Men denne Nyskabelse i Christus maatte derfor have fundet Sted ogsaa uden Menneskets Synd, thi ellers vilde Skabelsesværket være bleven staaende ufuldendt. Medens der af Schleiermacher væsentlig tænkes paa en aandelig, sædelig-religiøs Nyskabelse, føre de ovennævnte speculative Theologer Tanken videre ud til en omfattende physisk og kosmisk Verdensbetragtning. I Christus sættes ikke alene et nyt sædeligt og religiøst Princip, men ogsaa et nyt kosmisk Princip, med ham indtræder en ny Verdensorden, der fører til Fuldendelsen. Derfor maatte Christus komme som Menneske, ogsaa hvis Syndefaldet ikke havde fundet Sted, thi ellers vilde Guds Skabelsesværk være bleven ufuldendt, og hvis Syndefaldet har været Aarsag til Incarnationen, da havde det jo været den største Lykke for Menneskeheden, der netop ved dette har fremkaldt Guds Menneskeblivelse *(o felix culpa Adami, quæ talem redemptorem meruit!)*. Menneskeheden, gjøres endvidere gjældende, er en Organisme, men enhver saadan kræver sit sammenholdende Centrum. Hvert enkelt Menneske udtrykker kun en enkelt Side af Menneskets Væsen, derfor maa der være En, i hvem hele Menneskehedens Fylde aabenbarer sig som sluttet

Totalitet, og som herved bliver dens Hoved. Ligesom Naturens spredte Mangfoldighed finder sin høiere Sammenslutning i Mennesket, saaledes maa atter Menneskeslægtens Mangfoldighed finde sin høiere Sammenslutning i Gudmennesket Jesus Christus. Dette Christi Komme kan ikke være betinget ved Synden, thi da vilde den være afhængig af Menneskets Handlen og altsaa underkastet Tilfældighed; Incarnationen maa være en Nødvendighed og som saadan være optagen i Guds evige Raadslutning. Naar Gud i Mennesket har skabt et aands-legemligt Væsen, da maa han ogsaa selv aabenbare sig ikke blot aandeligt i Samvittigheden og det indre Trosliv, men ogsaa i legemlig synlig Skikkelse. Men naturligvis vilde han i saa Fald ikke være kommen som den spottede, mishandlede og korsfæstede Frelser, saaledes som det nu er blevet Tilfældet, men som Herlighedens Konge i den guddommelige Majestæts Glands, hilset af den ganske Menneskeslægts jublende Tilbedelse.

Et Skriftbevis for Rigtigheden af denne Opfattelse mener man at finde i 1 Kor. 15,45 flg. (Modsætningen mellem den første jordiske Adam og den anden aandelige Adam), Kol. 1,19, 2,9 (i Christus boer al Guds Fylde legemligt), 2,19 (Christus som Hovedet for Menneskeslægten som Legemet), Eph. 1,10, Kol. 1,20 (Christus er Hovedet, under hvilket alt i Himlen og paa Jorden skal samles), Eph. 1,4 (Christi Komme er bestemt, før Verdens Grundvold blev lagt).

Overfor denne Betragtning taget som Helhed kan gjøres gjældende, at den har forladt det sædelig-religiøse Omraade, paa hvilket Christendommen bevæger sig, og istedenfor er kommen ind paa en Række theosophiske og naturphilosophiske Betragtninger, i hvilke forskellige phantastiske, halvt pantheistiske Forestillinger ere blevne indblandede. De kunne muligvis være paa deres Plads i en christelig Philosophi, der sysler med Muligheder, og vilde neppe

engang være holdbare i en saadan, men de ligge ganske udenfor Dogmatiken, der opstiller sine Læresætninger paa en given Virkelighed. Overhovedet vil det altid være vanskeligt at sige, hvad der vilde være sket, hvis noget Andet, som nu er sket, ikke havde fundet Sted, og for os bliver det ganske umuligt at sige, hvorledes Verdensudviklingen var bleven, hvis Synd og Død ikke havde grebet forstyrrende ind i den, og end ikke den dristigste Phantasi vil kunne udmale, under hvilke Former Samfundsudviklingen vilde være sket i en syndefri Menneskehed.

Overfor Enkeltheder maa bemærkes, at Christi Komme har ikke medført nogen Forandring i den ydre sandselige Natur, heller ikke er Naturkræfternes Virkemaade bleven en anden, end den var paa Adams Tid. Naar man vil paaberaabe sig Miraklerne, da er der med disse jo ikke indført nye Naturlove, tværtimod høre de op med Apostlenes Bortgang. Heller ikke staar den førchristelige Menneskehed i legemlig og sjælelig Udvikling tilbage for den christne, der kan altsaa ikke siges, at Christi Komme indleder en høiere Naturorden, ligesom den Tanke, at Christus stod paa et høiere Naturtrin end Adam, let vilde føre til Doketisme. De bibelske Udtalelser om, at Christus er Menneskehedens Hoved, kunne kun tages i aandelig Betydning; vil man tage dem i physisk Betydning som et Livscentrum i Slægtens organiske Enhed, da maatte hans legemlige Nærværelse i Slægten være bleven fortsat til Dagenes Ende. Det Samme vil blive Tilfældet, naar man i ham vil se Centralmennesket, der i sig samler alle de forskellige Sider af Menneskelivet og derigjennem hele dets Fylde, medens alle andre kun udtrykke enkelte Sider af det. Hovedvægten ved Christi Liv ligger ikke deri, at han i sig rummer og udfolder en alsidig Aandsudvikling i alle mulige Talenter og Naturgaver, hvorom Skriften ingensomhelst Meddelelse giver os, men deri, at han fremstiller

det sædelig-religiøse Liv i sin fulde Renhed. I sin Høide viser dette sig i hans Lidelser og hans Død, hvor den største Kærlighed aabenbarer sig. De ovenfor anførte Ord: *o felix culpa Adami etc.*, skulle derfor ikke henføres til hans Komme i Kjødet, men til hans Komme i Foragt og Lidelse. — Hvad endelig Verdensfuldendelsen angaar, da oversees, at denne hverken kan eller skal finde Sted i det nærværende Jordeliv med al dets Forkrænkelighed, og følgelig heller ikke kan indledes med Christi Komme i Kjødet, men først vil indtræde i en hinsides Tilværelse, hvor Tidens og Rummets Grænser ere ophævede, og hvor Livet vil udfolde sig i Former, som ligge udenfor al vor nuværende Erkenden og Tænken.

Hvad de Skriftsteder angaar, hvortil denne kosmiske Opfattelse af Christi Komme vil støtte sig, da ere ogsaa de sete i en urigtig Sammenstilling. Forskellen mellem den jordiske og den himmelske Adam (1 Kor. 15,45 flg.) udtrykker ikke nogen physisk Forskel mellem en lavere og en høiere Naturorden, men derimod en sædelig-religiøs Forskel mellem Selvkærlighedens Naturprincip i Adam og Kærlighedens Aandsprincip i Christus. Naar det siges om Adam, at han er jordisk *(χοϊκός, ἐκ γῆς, ψυχικός)*, da er det ikke en physisk, men en ethisk Bestemmelse, han er ikke skabt saaledes, men bleven saaledes ved Synden *(ἐγένετο εἰς ψυχὴν ζῶσαν)*, og de, som følge ham, blive ligeledes jordiske, *χοϊκοί*, medens omvendt Jesus ved sin Lydighed mod Gud bliver aandelig, *πνευματικός*, og himmelsk, *ἐπουράνιος*, og de, som følge ham, blive ligeledes himmelske (V. 48). Hermed er ingenlunde sagt, at de Christne tilhøre en høiere Naturorden end de Ikke-Christne, men kun at der i dem raader et høiere og renere, forsaavidt himmelsk Villiesprincip. — Hvad dernæst Stederne i Epheser- og Kolossenserbrevet angaar, da tænkes her ikke paa Incarnationen, men paa Christus i Ophøielsen og paa det Verdens-

herredømme, som han i den vil udføre, naar han har samlet hele Tilværelsen ind under sig.

Den nævnte Opfattelse, der sætter Verdensfuldendelsen som Incarnationens Formaal, forlader det af Skriften anviste Spor, der knytter Incarnationen nøie til Synden og den ved denne fremkaldte Forstyrrelse i hele Tilværelsen. Den gaar ud fra et Aabenbaringsbegreb, som bærer et overveiende æsthetisk Præg under Indflydelse af den nyere speculative Philosophi, og har forfeilet Maalet ved at betragte Verdensfuldendelsen som Incarnationens Formaal istedenfor at betragte den som Incarnationens Følge. Thi naar den Forsoning med Gud og heraf følgende Forløsning fra Synd og Død, som er Incarnationens Hovedformaal, er tilveiebragt, da vil Verdensfuldendelsen i Harmoni og Salighed være den nødvendige Følge heraf. Betragtet under dette Synspunkt bliver Incarnationen ikke alene af ethisk-religiøs, men ogsaa af kosmisk Betydning. Naar Frelserværket er fuldført, vil Christus samle den ganske Tilværelse, ikke blot Menneskene, men ogsaa Aander og Engle under sig som Hovedet til et Alt omfattende Guds Rige, i hvilket den Splid og Disharmoni, som Synden har bragt ind i Verden, maa vige Pladsen for en alle gode og fromme Fornuftvæsener omfattende Harmoni og Salighed. Navnlig Epheser- og Kolossenserbrevet dvæler ved denne Tanke, hvortil Synerne i Johannes' Aabenbaring slutter sig. Men ogsaa denne Verdensfuldendelse kan først finde Sted, naar Synden er borttagen, som sætter Skilsmisse mellem Gud og Mennesket. Ogsaa fra denne Side komme vi da til den afsluttende Betragtning, at Guds Menneskeblivelse i Christus i første Række har Menneskeslægtens evige Frelse til sit Formaal, og denne er atter Betingelse for Verdensfuldendelsen, som altsaa først i anden Række er Incarnationens Formaal, medens Besvarelsen af Spørgsmaalet, om

Gud ogsaa vilde være bleven Menneske, hvis Synden ikke havde fundet Sted, ligger udenfor vore Tankers Rækkevidde og Skriftens Vidnesbyrd.

---

§ 24.

## Sand Gud og sandt Menneske.

Christologiens Tyngdepunkt ligger deri, at i Christus aabenbarede Gud sig i sand og virkelig Menneskeskikkelse for at frelse den fortabte Slægt og gjenoprette det ved Synden nedbrudte Samfund mellem Gud og Mennesket. Ikke alene Christologiens dogmatiske Udvikling, men ogsaa selve Christentroen vil faa et forskelligt Præg, eftersom vi i Christus se Guds fulde og rene Aabenbaring eller kun et Menneske udrustet med høie Gaver, fremfor Alt med sædelig Renhed og dyb religiøs Skuen.

Dette Æmne er allerede ovenfor blevet behandlet i Trinitetslæren (se § 7), men under et noget andet Synspunkt, nemlig som Led i det indre trinitariske Forhold i Evigheden, medens det her vil blive betragtet som Guds Aabenbaring i Historien indenfor Tidens og Rummets snævert afstukne Grænser.

Vende vi os til vore hellige Skrifter, da er det særlig Johannes-Evangeliet, som dvæler ved den Tanke, at i Christus var Gud aabenbaret efter sit inderste Væsen, som er hellig Kærlighed. I Evangeliets første Begyndelsesord fremhæver Apostelen dette, at Gud i Jesus Christus blev Kjød, d. e. menneskelig Personlighed, som den bærende Hovedtanke i hans Evangelium. Han fremfører derefter en Række Selvbevidnelser af Jesus, i hvilke denne fremhæver sin absolute Enhed med Gud i Væsen og Villie (Joh. 10,30: jeg og Faderen ere Eet, jvfr. Joh. 17,21) og frem-

stiller sig som Guds fuldkomne Aabenbaring (Joh. 14,9–11: hvo mig har seet, har seet Faderen). At herved ikke tænkes blot paa den guddommelige Iboen, som kan siges at finde Sted i ethvert fromt og troende Menneske, fremgaar deraf, at Christus kalder sig Guds enbaarne Søn (*ὁ μονογενὴς υἱός*, Joh. 3,16, 18) eller blot Sønnen (*ὁ υἱός*), hvormed han stiller sig selv overfor Faderen i en Særstilling fremfor alle andre Mennesker. Men hertil kommer endvidere, at han tillægger sig guddommelige Magts- og Værens-Prædikater, som intet Menneske vilde vove at tillægge sig. Han taler om, at han gjør de samme Gerninger som Faderen (Joh. 5,19 flg.), at Ingen skal røve Faarene, hans udkaarne Troende, fra ham (Joh. 10,27–30). I disse og lignende Udtalelser skiller han sin Person fra Faderens og stiller sig dog lige med ham i Magt og i Væsen. Derfor fremstilles han ogsaa som det absolute Liv, d. e. som den, der har Livet i sig, altsaa ikke har modtaget det af nogen Anden (*ἡ ζωή*: Joh. 5,26, 6,33, 14,6, 11,25). Videre fremstiller han sig selv som Lyset, *τὸ φῶς* (Joh. 8,12, 9,5, 12,35), den rene, klare, Alt gjennemskuende Viden, fra hvem al sand Viden og Kundskab udgaar, og som er Eet med Sandheden (*ἡ ἀλήθεια*, Joh. 14,6). Og endelig forenes han med Faderen i den fuldkomne Kærlighed. Men det absolute Liv, Lys og Kærlighed er Eet med Guds Væsen (jvfr. Udviklingen i første Johannesbrev). Og da nu Christus tillige udtaler sin evige Væren (*ἐγὼ εἰμι*, Joh. 8,58) forud for Verdens Skabelse (Joh. 17,5), saa er dermed udsagt, at dette hans Guddomsvæsen er det egentlige Subject i ham, som bærer hele hans menneskelige Existents.

Om end disse Udtalelser fortrinsvis findes i Johannes-Evangeliet, saa mangle de dog ikke Parallelsteder i de tre andre Evangelier. Han fremstiller sig her som den, der er større end Templet (Matth. 12,6), mere end Salomo (12,42), Davids Herre (22,45). Ogsaa her kalder han sig for Sønnen

og udtaler herved et enestaaende Forhold til Gud. Han siger aldrig, naar han taler om sig selv, *vor* himmelske Fader, men *min* himmelske Fader, han kalder i Lignelsen om de oprørske Vingaardsmænd (Matth. 21,33–44) Propheterne for Tjenerne, men sig selv for Sønnen. Med Benævnelsen »Guds Søn« udtaler han sit enestaaende Forhold til Gud (Matth. 16,16–17), der har givet ham al Magt i Himmel og paa Jord. Han er altsaa ikke blot Organ for Guds Almagt, men selvstændig Bærer deraf, han skiller sin Person ud fra Faderens og er dog Eet med ham i Magt og i Væsen.

Det maa indrømmes, at Jesus har aldrig til sine Apostle sagt i ligefremme Ord: »jeg er Gud,« og har heller aldrig i sin jordiske Samværen med dem krævet Tilbedelse af dem. Det var, fordi de manglede de nødvendige Forudsætninger og kunde derfor endnu ikke bære det (Joh. 16,12). Det Høieste, deres Tanker kunde naa op til, var, at Jesus var den af Gud lovede Messias, og selv herom vare deres Tanker meget umodne og uklare. Først efter Christi Opstandelse og Himmelfart og efter Aandens Udgydelse vare de naaede frem til fuld Forstaaelse af, hvem og hvad deres Herre og Mester var. Vidnesbyrd herom finde vi saa vel i Evangelierne som i Brevene. Jævnlig kaldes han Guds Søn, med stærkere Betoning Guds egen Søn (Rom. 8,3, 32, Gal. 4,4), Guds Kærligheds Søn (Kol. 1,13) og adskilles derved fra alle Mennesker. Enkelte Steder kaldes Christus ligefrem Gud, saaledes i Thomas' Bekendelse (Joh. 20,28: min Herre og min Gud — Tit. 2,13, 1 Joh. 5,20). Særligt i Johannes' Aabenbaring skildres Christus i malende Billeder af hans guddommelige Herlighed som den Første og den Sidste, Alfa og Omega (1,8, 18 og oftere).

---

Tit. 2,13: — — forventende den store Guds og vor Frelsers Herligheds Aabenbarelse.

1 Joh. 5,20: — — Jesus Christus; denne er den sande Gud og evigt Liv.

Men ligesaa bestemt skildre vore Evangelier Jesu jordiske Liv som et i alle Maader sandt og naturligt Menneskeliv. Det er ingen gammeltestamentlig Theophani, som her viser sig for os, ingen kortvarig Aabenbaring af Gud i Menneske- eller Engleskikkelse, men en blivende Udvikling af et Menneskeliv lige fra dets første Begyndelse og til dets Udtræden af dette Jordeliv. Heller ikke er det nogen Engel eller høiere Aand, som her træder os i Møde (navnlig Hebræerbrevet gør sig megen Flid for at eftervise dette), men det er et levende og sandt Menneske. Jesus benævnes derfor udtrykkelig som det Menneske Jesus Christus (*ἄνθρωπος* I. X, 1 Tim. 2,5, jvfr. Joh. 8,40) eller den Mand Jesus (*ἀνὴρ Ἰησοῦς,* Ap. Gj. 2,22, 17,31). Hermed stemmer da ogsaa den Fremstilling, som Evangelierne give os af Jesu jordiske Liv. Dette har de samme physiske Bestemmelser som ethvert andet Menneskeliv, han fødes spæd og hjælpeløs som et andet Barn, svøbes og lægges i Krybben, voxer og udvikler sig legemligt og aandeligt. Han føler Hunger (Matth. 4,2), Træthed og Tørst (Joh. 4,6, 19,28). Hertil svarer de psychiske ægte menneskelige Rørelser i Fremstillingen af hans Sjæleliv: han har dyb Medlidenhed med menneskelig baade aandelig og legemlig Nød (Matth. 9,36, 14,14), føler Bedrøvelse og Sorg, der endog skaffer sig Luft i Graad (Joh. 11,35 ved Lazarus' Grav, Luk. 19,41 over Jerusalem), fremdeles heftig Sindsbevægelse (Joh. 11,33: Jesus rørtes i Aanden og blev heftig bevæget), der gaar over til stærk Vrede (Joh. 2,15: de Handlendes Uddrivelse af Templet — Matth. Cap. 23: Tordentalen mod Pharisæerne) eller til dyb Nedtrykthed lige indtil knugende Dødsangst (Joh. 12,27, Matth. 26,38: Getsemane — jvfr. Hebr. 5,7).

Hele Jesu fremskridende Udvikling er ligeledes en sand menneskelig Udvikling (Luk. 2,40 og 52), han lider ondt som et Menneske og fristes som et Menneske (Matth. 4,1 flg., Hebr. 4,15), indtil han tilsidst døer som et Menneske. Som

et saadant viser han sig i Livets forskellige Forhold, overfor Forældrene (Luk. 2,51), overfor Loven (Matth. 17,27), overfor sit Folk og Øvrigheden, endelig overfor Gud, overfor hvem han stedse stiller sig i hellig Andagt og Bøn. Som Jesu Guddomsvæsen faar sit Udtryk i Benævnelsen »Guds enbaarne Søn«, saaledes finder hans sande Menneskelighed sit Udtryk i tilsvarende Navne, der særligt pege hen paa hans nøie Sammenhæng med hele Menneskeslægten. Han er af Davids Slægt (Matth. 1,20, Luk. 1,27) og hilses som Davids Søn (Matth. 9,27, 20,30, jvfr. 22,42 flg.), hvilket Navn angiver Tid og Sted for hans Virksomhed og dermed hans Plads i Menneskeslægtens Historie. Videre endnu rækker Navnet »den anden Adam«, hvilket Paulus bruger (Rom. 12,12 flg., 1 Kor. 15,45 flg.) for dermed at betegne ham som den, fra hvem en ny og hellig Menneskeslægt, hans Menighed, har sin aandelige Oprindelse, og for hvilken han derfor er Hovedet (Kol. 1,18), d. e. den styrende og ledende Herre. Allervidest rækker dog Navnet »Menneskesønnen«, *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. Ved dette nævner Jesus sig selv, det forekommer næsten 50 Gange i vore Evangelier og altid i Jesu egen Mund (undtagelsesvis kun Joh. 12,34 og Ap. Gj. 7,56 i Andres Mund). Navnet er muligvis valgt med Henblik paa Propheten Daniels Syn, i hvilket han seer En »som en Menneskesøn« bringes hen for Guds Herligheds Throne (Dan. 7,13), dog tænkes her vistnok nærmest paa Israels Folk som Repræsentant for den sande Menneskehed i Modsætning til de afgudsdyrkende Hedningefolk i deres brutale Magt. Imidlertid kunde Jesus hermed betegne sig som den sande Israelit, Israeliten uden Synd, og dermed Messias, der aabenbarer Guds hellige Kærlighed og stifter et helligt Gudsrige, i Modsætning til Jødernes kødelige Messiasforventninger. Navnet »Menneskesønnen« rækker da videre end i Dan. 7,13, hvor det kun gælder Israels Folk, medens

det i Jesu Mund viser hen til hans Forhold til hele Menneskeslægten som dens Frelser og Forløser. Det peger da i samme Retning som det paulinske »den anden Adam« og viser os Jesus paa een Gang som det sande Menneske, udsprungen af Menneskeslægten, og dog som staaende over den ganske Menneskeslægt som dens Hoved og dens Fornyer. Herved føres Tanken videre til i Jesus at see det sande Menneske, der tillige er sand Gud, idet Foreningen mellem begge ligger i den fuldkomne Gudbilledlighed. Dog kunne vi her ikke blive staaende ved den blotte ethisk-religiøse Bestemmelse, men maa ogsaa deri see en metaphysisk Bestemmelse, der giver Jesus en enestaaende Plads i Menneskeheden. Den fælles omfattende Benævnelse af begge Sider i Jesu Væsen finde vi i Navnet Gudmennesket, *θεανθρώπος*. Vel findes dette Navn ligesaa lidt som »Treenigheden« i den hellige Skrift, men vel Begrebet. Og Formaalet for vore Evangelier er at give en Fremstilling af dette Gudmenneske i hans Væren og Virken, paa det, at hver den, som læser den, »skal tro, at Jesus er den Christus, Guds Søn, og at I, som tro, skulle have Livet i hans Navn« (Joh. 20,31). Forskellen mellem Johannes-Evangeliet og de synoptiske Evangelier kan da bestemmes saaledes, at Johannes fortrinsvis skildrer os Gudmennesket, d. e. Jesu indre Væsen i Gud, Synoptikerne fortrinsvis Gudmennesket, d. e. Jesu ydre Virken blandt Menneskene. Dog udelukker disse Opfattelser ikke hinanden, men gribe tværtimod over i hinanden: Johannes skildrer høist livligt og anskueligt de haarde Sammenstød med Pharisæerne og giver os ved sine Tidsbestemmelser den historiske Ramme for Jesu Liv, medens Synoptikerne gjennem deres malende og brogede Skildringer af Folkelivet, der sættes i den største Bevægelse ved hans Tale og Undergerninger, tillige give os at forstaa, at denne Jesus, der var et sandt Menneske af Kjød og Blod som alle andre, til samme Tid

var noget langt mere end alle Andre. Og i de parallelt løbende Beretninger om Jesu Lidelse, Død og Opstandelse mødes alle fire Evangelister i Forvisningen om, at denne Jesus var den af Gud forjættede Messias, en Frelser ikke blot for Israels Folk, men for den ganske Verden, paa een Gang sand Gud og sandt Menneske: *vere deus et vere homo,* som Kirken bekender ham*).

---

§ 25.

## De to Naturer i Personens Enhed.

Det umiddelbare Indtryk af Christi Person, som end mere blev styrket og hævdet ved hans Opstandelse, var saa overvældende for Apostlene og hans nærmeste Tilhængere, at der for dem ingen Anledning var til at reflectere dybere over den og fremstille Resultatet af saadanne Overveielser i dogmatiske Læresætninger. De forkyndte, hvad de selv havde seet, hørt og oplevet i Samlivet med ham (1 Joh. $1,_{1-2}$), og denne Bekendelse maatte ved sit umiddelbare Liv og Friskhed, baaren frem af Aandens Magt, gjøre et stærkt og blivende Indtryk paa Tilhørerne. Men efter Apostlenes Bortgang maatte dette Indtryk svækkes, og jo længere de følgende Slægtled i Tiden kom bort fra den apostoliske Forkyndelse, desto stærkere maatte den vaagnende Reflection gjøre sig gældende og med den Trangen

---

*) Symb. Nic. Credo in Dominum Jesum Christum, Deum de Deo, Deum verum de Deo vero.

Symb. Athan. Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia Jesus Christus Deus et homo est.

Conf. Aug. art. 3: — — — unus Christus, vere Deus et vere homo.

1 Joh. $1,_{1-2}$: Hvad vi have seet med vore Øine, hvad vore Hænder følte paa, hvad vi have seet og hørt — det forkynde vi Eder.

til at fremstille den i faste Læresætninger. Herved opstod en Række Lærekampe, der satte Kirken i den heftigste Bevægelse, og som afsatte deres endelige Resultat i bestemt formede Læresætninger, der bleve vedtagne paa de store almindelige Kirkemøder, og som have deres blivende Værd endnu den Dag idag. De danne et Sidestykke til de trinitariske Læreformer og ere som disse nærmest af logisk, abstract formal Natur. Deres Formaal er derfor heller ikke at give et dybere Indblik, en positiv rigere Forstaaen af Christus, men nærmest det rent negative at afværge Vildfarelser og Forvanskninger af Christi Person. Men da det her gælder det fundamentale Dogme i den christne Tro, er dette negative Formaal af den største Betydning, og Erfaringen viser da ogsaa, at hvor man ringeagter og tilsidesætter disse gamle kirkelige Læresætninger, kommer man ind i de sørgeligste Vildfarelser, der tilsidst ende i en ligefrem Christusfornægtelse.

Først maa her skelnes mellem Begreberne Person og Natur. Person udtrykker et Individ, en Forsigværen*) med Viden og Villie af sig selv, og som har et Livscentrum, hvoraf Livskraften udgaar og gjennemtrænger den. Natur betegner derimod en Beskaffenhed i Væren og Fremtræden, som er eller kan være fælles for flere Væsener eller Personer, saaledes tale vi om Dyrets Natur, Menneskets Natur o. s. fr. og betegne derved en Værens Beskaffenhed, der er fælles for en Mængde forskellige Individer. Som Person har Christus derfor individuel Forsigværen, *proprie subsistit*, overfor Gud og overfor Menneskene, men som Gudmennesket har han Natur fælles baade med Gud og med Menneskene. Paa dette Grundlag ere nu følgende dogmatiske Læresætninger opstillede:

---

*) Conf. Aug. art. I: Persona significat non partem aut qualitatem in alio, sed quod proprie subsistit.

I.

Under de to Naturer fastholdes Personens Enhed. Det er det samme Subject, som er delagtig i begge Naturer, ikke skiftevis, snart Gud og snart Menneske, men begge Naturer ere stadigt tilstede. Jesus omtaler stedse sig selv som Enhed, som det samme Jeg, aldrig som to skiftende Jeg'er. De to Naturer maa derfor ikke tænkes som to forskellige Jeg'er, et guddommeligt og et menneskeligt Jeg; der er kun eet gudmenneskeligt Jeg, som i sig har to Naturer. Naar de gamle Dogmatikere fremstille dette saaledes, som at kun den guddommelige Natur er personlig, den menneskelige upersonlig, da er dette ikke rigtigt, thi det er jo netop eiendommeligt for den menneskelige Natur i Modsætning til den øvrige Skabning paa Jorden at være personlig. Snarere maa Sagen fremstilles saaledes, at idet Logos bliver Kjød, d. e. antager den menneskelige Natur, bliver denne ikke *ἀνυπόστατος*, upersonlig, men *ἐνυπόστατος*, indoptaget i den anden Hypostase eller Logos.

II.

Foreningen mellem begge Naturer er sand og virkelig, ikke blot billedlig eller rhetorisk, som naar man f. Ex. siger: Gotfred er en Løve, hvormed blot gives et Billed af hans Heltemod, men ikke menes, at han har samme Natur som Løven.

III.

Foreningen mellem de to Naturer maa fremdeles bestemmes saaledes, at ingen af dem lider Overlast eller tilbagetrænges derved. Dette finder Sted i Ebionitismen og senere Rationalismen, der kun tillægger Christus menneskelig Natur, og i Doketismen, der opløser Christi Legemlighed i et blot Skin. Begge Naturer er virkelig og væsentlig, *realiter* og *essentialiter* tilstede. Christi menneskelige

Natur viser sig ikke blot deri, at han har Sjæl og Legem, men ogsaa deri, at han har Aand og Villie (modsat Apollinaris, der lærte, at Logos havde fortrængt den menneskelige Fornuft i Jesus), og dog maa herover ikke den guddommelige Natur udelades.

IV.

Naturerne maa ikke stilles saaledes udenfor hinanden, at de kun staa i et udvortes Forhold til hinanden ligesom to sammenlimede Brædder, der forblive upaavirkede af hinanden (Form. Conc. art. 8: *ut duo asseres conglutinantur, quorum neuter alteri aliquid confert*). Nestorius' Lære om en saadan ydre Sammenføining, *συνάφεια*, af de to Naturer maa derfor forkastes, thi den deler Christus i to, en Christus i Himlen og en paa Jorden. Heller ikke siger Christus: jeg og Logos ere Et, men derimod: jeg og Faderen ere Et. Den skarpe Adskillelse mellem de to Naturer, som Nestorius gjorde gældende, vil i Virkeligheden fortrænge den guddommelige Natur, og istedenfor en metaphysisk Enhed mellem Gud og Menneske i Jesus Christus faa vi kun en moralsk Enhed, en Iboen af Gud i Jesus, saaledes som den findes i alle troende og genfødte Christne. I Modsætning hertil fastholdes, at de to Naturer i Christus ere forenede udeleligt og uadskilleligt (Synoden i Ephesos 431: *ἀδιαίρετως καὶ ἀχώριστως*). Nestorianismen er bleven bevaret i et Par mindre østerlandske Samfund, de chaldæiske Christne i Vestasien og de saakaldte Thomaschristne i Ostindien.

En Fortsættelse af Nestorianismen blev Adoptianismen, der erklærede, at Christus var kun Guds enbaarne Søn efter sin guddommelige Natur, men derimod efter sin menneskelige Natur adopteret af Gud. Disse Bestræbelser for at holde de to Naturer skarpt ude fra hinanden ville med-

føre en Halvering af Christus, der enten fører tilbage til Doketismen eller Ebionitismen.

Til Grund for denne skarpe Adskillelse ligger en alvorsfuld sædelig Stræben, hvilken vi atter møde i den nyere Tids Rationalisme. Alle disse Retninger mødes i den fælles Stræben efter at se vort sædelige Forbilled i Jesus, i hvis Fodspor vi skulle træde og deri finde Veien til Fuldkommenhed og Salighed. Men det dybere religiøse Blik mangler, og dermed bortfalder det metaphysiske Grundlag for Christologien.

V.

Maa nu de to Naturer ikke holdes saa langt ude fra hinanden, at den indre Enhed falder bort, saa maa de paa den anden Side heller ikke sammenblandes saaledes, at en tredie Natur opstaar, forskellig fra de to første. Dette var Tilfældet med den *σύγχυσις*, som Eutyches lærte og gav Udtryk i Sammenligningen med Mjød, der fremkommer ved at blande Vand og Honning sammen (Form. Conc. II art. 8,19: *quum ex aqua et melle mulsum conficitur*). Ved denne Lære vilde nemlig et nyt Væsen fremkomme, som hverken er Gud eller Menneske, men kun har Lighed med begge uden at være nogen af dem. Eutyches paastod saaledes, at Christus ikke havde et virkeligt Menneskelegem, *σῶμα ἀνθρώπου*, men kun et menneskeagtigt Legem, *σῶμα ἀνθρωπίνον*. Herved fremkom Monophysitismen, der blev forkastet paa Synoden i Chalcedon 451, som fastsatte, at de to Naturer ere forenede i Christus uden Forandring og uden Sammenblanding, *ἀτρέπτως καὶ ἀσύγχυτως*. Monophysitismen, der conseqvent gennemført fører til Doketisme, er bevaret endnu den Dag idag i den koptiske Kirke i Ægypten, i den abessyniske og i den armeniske Kirke. — Monophysitismen blev fortsat i Monotheletismen, som blev forkastet paa en Synode i Konstan-

tinopel 680, men har holdt sig i det maronitiske Kirkesamfund paa Libanon. Paa den nævnte Synode fastholdtes, at da Villien er medhenhørende saavel til den menneskelige som den guddommelige Natur, maa Christus ogsaa have havt to Villier (Dyotheletismen).

## VI.

Som Resultat af de anførte overveiende negative Bestemmelser fastholdes den positive Bestemmelse, at Foreningen mellem de to Naturer er personlig, sand og vedvarende (*unio naturarum est personalis, vera et perpetua durans*). Foreningen er saa inderlig, at den ene Natur ikke kan tænkes uden den anden, men begge ere i og med hinanden (*nec logos extra carnem, nec caro extra logon*).

Paa dette Grundlag hviler den gamle Kirkes Christologi. Senere blev dette Tankearbeide optaget paa Ny af den protestantiske, navnlig den lutherske Theologi og videre gennemarbeidet for endnu bestemtere at udtrykke Enhedsforholdet mellem de to Naturer, dels i formel, dels i reel Retning. Det første skete ved de saakaldte *propositiones personales*, Udsagn om Personen, det sidste ved Læren om *communicatio idiomatum*, Egenskabernes Meddelelse. Ved de førstnævnte skelnes mellem *abstractum naturæ*, der udtrykker hver af de to Naturer, som den er i og for sig, og *concretum naturæ*, der udtrykker Naturen som den er i Gudmennesket Jesus Christus. Hvad der kan siges om den sidste, kan ikke altid siges om den første. Det kan saaledes siges, at Gud (d. e. den anden Hypostase) er i Christus død for Menneskene, men det kan ikke siges, at Gud er død for Menneskene, thi Gud kan efter sin Natur ikke dø. Paa samme Maade forholder det sig med det meget omstridte Prædikat »gudfødende«, *θεοτόκος*, hvilket

den græske Kirke tillægger Jesu Moder. Benævnelsen er urigtig, thi ligesom Gud ikke kan dø, saaledes kan han heller ikke fødes. Men det kan siges, at i Christus har Maria født Gudmennesket, saaledes at den rigtige Benævnelse maa blive gudmenneskefødende, θεανθρωποτόκος. Heller ikke er det rigtigt at kalde Maria for Guds Moder, thi den evige almægtige Gud kan ikke være født af nogen Kvinde, men hun er Gudmenneskets d. e. Jesu Christi Moder. Paa samme Maade maa Betegnelsen af Christus som »Gud Faders og Marias Søn« forkastes; den er misvisende, fordi Ordet Søn bruges i to ganske forskellige Betydninger: i første Led betegner det et Aandsforhold i Evigheden, i sidste Led et Naturforhold i Timeligheden — og det er anstødeligt, fordi det leder Tanken hen til de hedenske Myther om Halvguder, som have en Gud til Fader og en jordisk Kvinde til Moder.

Af større Betydning end disse logisk-formale Abstractioner bliver Læren om *communicatio idiomatum*, der tilsigter at bringe Liv og Bevægelighed ind i de to Naturer ved gensidig Meddelelse af hinandens Egenskaber. Til nærmere Forstaaelse sammenlignes Forholdet med det glødende Jern, hvor Ilden og Jernet gennemtrænge hinanden, men dog hver bevarer sin Natur. Det er da ikke Naturernes Substants, der meddeler sig til hinanden, thi derved vilde man falde tilbage i Monophysitismen, men det er deres *idiomata*. Herved forstaas Særegenheder, Egenskaber, men dernæst ogsaa de Tilstande og Livsvirksomheder, som følge af Egenskaberne. Allerede Johannes Damascenus havde antydet dette ved sin Lære om en περιχώρησις, gensidig Gennemtrængthed af de to Naturer. Denne Lære genoptages af Luther, udformes i et logisk Schema af Martin Chemnitz og fastsættes i Concordieformlen. Den dogmatiske Hovedinteresse knytter sig her til Forsoningslæren og Nadverlæren: overfor den første, at Christus som Gudmenneske

kan fuldføre Forsoningsværket, overfor Nadverlæren godtgjøres Christi Realpræsents.

Det fælles bærende Grundlag for den gensidige Meddelelse af de to Naturer til hinanden er Personen Jesus Christus, og kun i ham finder Meddelelsen Sted. I Alt, hvad den menneskelige Natur har udført, har ogsaa den guddommelige Natur medvirket og omvendt: Christus er ikke korsfæstet og død som et blot Menneske, men ogsaa som Gud, og først herved faar hans Død sin fulde forsonende Kraft — og omvendt er han ikke faren til Himmels og sidder ved Guds høire Haand blot som Gud, men ogsaa som Menneske.

Den gensidige Meddelelse mellem de to Naturers Egenskaber og Virksomheder vil da altsaa blive 1) fra Personen til Naturerne, 2) fra Naturerne til Personen, 3) fra den guddommelige til den menneskelige Natur og 4) fra den menneskelige til den guddommelige Natur. Herved fremkommer følgende fire Klasser:

*Genus idiomaticum:* hvad der gælder om hver af Naturerne, gælder ogsaa om hele Personen. Altsaa — den guddommelige Natur i Christus er fra Evighed; følgelig er ogsaa Christus fra Evighed. Videre — den menneskelige Natur er født af Jomfru Maria, følgelig er ogsaa Christus født af Jomfru Maria.

*Genus apotelesmaticum* (af ἀποτελέω, fuldender, her om Fuldendelsen af Frelsesværket): hvad der gælder om selve Frelsesværket, gælder ogsaa om hver af Naturerne. Ikke alene Christi menneskelige men ogsaa hans guddommelige Natur deltager i hans Lidelse og Død. Først herved faar Christi Forsoning sin Gyldighed, thi et Menneske alene vilde ikke kunne gjøre Fyldest for hele Menneskeslægten.

*Genus majestaticum* ɔ: αὐχηματικόν: den menneskelige Natur bliver delagtig i den guddommeliges Egenskaber (Joh. 5,27, Ap. G. 17,31: det Menneske Jesus skal dømme

Verden — altsaa bliver Jesu menneskelige Natur delagtig i Verdensdommerens Majestæt). Herved muliggjøres Læren om Christi Realpræsents i Nadveren og hans Meddelelse af sit Legem og Blod i samme, hvilket Luther nærmere udviklede i sin Ubiquitetslære i Modsætning til de Reformerte.

*Genus tapeinoticon* (af *ταπεινόω*, fornedrer): den guddommelige Natur bliver delagtig i den menneskeliges Egenskaber og Tilstande. Denne Gruppe er den nødvendige Følge af Lærestykkets conseqvente Gennemførelse, men blev ikke desmindre forkastet af de ældre lutherske Theologer, fordi, som de paastod, den guddommelige Natur kan Intet modtage, ei heller lide. Men dette er i Strid med Lærestykkets Hovedtanke, som fastholder begge Naturers gensidige Meddelelse til hinanden. Luther har derfor fastholdt dette genus, thi først ved den guddommelige Naturs Lidelse faar Forsoningen sin fulde Gyldighed. I Tilslutning til ham have derfor nyere Theologer genoptaget det og bragt det i Anvendelse paa Kenosislæren, hvorom senere.

De to sidste Klasser forkastedes af den reformerte Kirke, der ved sin skarpe Adskillelse mellem guddommeligt og menneskeligt nærmer sig Nestorianismen og erklærede den inderlige Forening mellem de to Naturer for en rhetorisk Talefigur, en Allöosis d. e. en Ombytning af Ordene, medens Luther derimod med Forkærlighed udviklede dem til Støtte for sin Nadver- og Ubiquitetslære. Ud derfra bekæmpede han den reformerte Nadverlære og dens Allöosis i de skarpeste Udtryk.*)

---

*) »Vogt dig, siger jeg, vogt dig for denne alloeosis, thi den er Djævelens Maske, som bringer en saadan Christus istand, efter hvem jeg visselig ikke vilde være en Christen. Thi den vil nemlig, at Christus ikke er mere eller har udrettet mere ved sit Liv og sin Lidelse end hvilkensomhelst anden Helgen. Hvis jeg nemlig lader mig overtale til at tro, at Christus alene har lidt efter sin

Det vil ikke kunne nægtes, at den kirkelige dogmatiske Udvikling af Læren om de to Naturer og deres indbyrdes Forhold præges af en tør og abstract Schematisme, og at den ikke formaar at give os et levende og fyldigt Indtryk af Christi Person. Men saadant har heller aldrig været dens Formaal; Alt, hvad der kan indrømmes, er, at den lutherske Orthodoxi med den videre Udførelse i en Række Underafdelinger har drevet den logisk-schematiske Behandling ud over de rette Grænser. Hvor disse overholdes, maa Læren om *unio personalis* og dens nærmere Udførelse i *communicatio idiomatum* betragtes under samme Synspunkt som den kirkelig-dogmatiske Udvikling af Trinitetslæren. Ligesom denne tilsigter den ikke at give et dybere Indblik i Christi Personlighed, men kun at drage Grænserne for den rette Forstaaelse og afværge alle Vildfarelser og Forvanskninger paa lignende Maade som Sømærkerne vise den Vei, ad hvilken Seiladsen kan foregaa med Sikkerhed uden paa nogen Maade selv at fremme Seiladsen (se ovenfor S. 105). Det vil da ogsaa vise sig, at hvor disse dogmatiske Bestemmelser ringeagtes eller tilsidesættes, der glider Christologien ind i en tør forstandsmæssig Opfattelse af Christus som et blot Menneske (Ebionitismen, Rationalismen) eller i en phantastisk Omdannelse af Christus til et Mellemvæsen, som hverken er ret Gud eller ret Menneske (Gnosticismen, speculativ Theosophi). Naar den moderne Theologi forkaster disse Bestemmelser som en Levning af tidligere Tiders tomme Scholastik, da opløser den Christus i en Taageskikkelse, som vel kan tilegnes af den fromme Følelse, men ikke frembyder Holdepunkter for en klar Erkenden. Den borttager Forudsætningen for denne Lære, nemlig Christi enestaaende Forhold

---

menneskelige Natur, da har hans Frelse ikke synderligt Værd for mig, men han trænger selv til en Frelser.« (Udtalelse af Luther, anført i Concordieformlen p. 771.)

til Faderen og den heraf følgende Betydning for Forsonings- og Nadverlæren. I samme Grad som disse Forudsætninger optages og fastholdes, vil ogsaa Betydningen og Værdien af de dogmatisk-kirkelige Bestemmelser om *unio personalis* og *communicatio idiomatum* forstaas og bevares. Det er derfor ikke saa meget den Enkelte som Menigheden, Kirken, for hvilken disse Bestemmelser have Betydning, idet den herved faar en fast udformet Bekendelse af sin Opfattelse af Christi Person og hans Stilling overfor Gud og overfor Menneskene. Og naar det erklæres, at disse logisk udformede skarpe Bestemmelser ere uddannede af en Tid, der fandt Tilfredsstillelse i dem, fordi den levede og troede under andre Forudsætninger end dem, hvorpaa vort Liv og vor Tro er bygget, da maa herimod siges, at Forudsætningerne for christeligt Liv og christelig Tro ere de samme og ville være de samme til alle Tider og Tidsaldre, saa vist som Christus er den samme igaar og idag og i al Evighed (Hebr. 13,8) — nemlig Forudsætningen, at Menneskeslægten ved Synden er hjemfalden til Død og Usalighed, hvorfra Frelse og Opreisning kun er given ved Jesus Christus, sand Gud og sandt Menneske. Jo mere denne Forudsætning udviskes til en ubestemt Tro paa menneskelig Ufuldkommenhed og guddommelig Naade, desto mere vil ogsaa Trangen til faste dogmatiske Læresætninger bortfalde. Saadant er dog ikke en Fremgang, men en Tilbagegang i Forstaaelsen af Jesu Christi Person og Frelsergerning.

---

## II.

## DE GUDDOMMELIGE LIVSVILKAAR.

---

Efter at have udviklet Læren om de to Naturer og deres indbyrdes Forhold i Christus paa Grundlag af Skriften og Kirkens Lære, bliver Spørgsmaalet, hvorledes vi skulle tænke os denne gudmenneskelige Person stillet under de Vilkaar, som Jordlivet frembyder for Menneskene, eller hvorledes han skjøndt sand Gud kan føre et sandt Menneskeliv. Modsætningen viser sig her i sin skarpeste Form: Gud er evig, uforanderlig, hævet over alle Omskiftelser — Mennesket er foranderligt og underkastet en lang Udvikling fra det aldeles ubevidste og villieløse Fosterliv i Moderens Skød indtil det fuldmodne selvbevidste og villiesstærke Personlighedsliv. Vi bemærke dog, at indenfor denne livsvarige Udvikling skjuler en lignende Modsætning sig, nemlig mellem selvbevidst Personlighed og ubevidst Naturliv, som vi heller ikke formaa at klare os. Men dernæst maa atter her erindres om, at Treenighedslæren danner Forudsætningen for Christologien, og at denne altid maa sees i nøieste Sammenhæng med hin.

Den ældre Theologi betragtede Sagen fra et noget andet Synspunkt end vi gjøre. For den laa Hovedinteressen i at fastholde de to Naturers Enhed og at fremstille dennes Art i klare dogmatiske Former. Den fæstede Blikket paa Christus i Ophøielsen og hans evige Væren, medens vi fæste Blikket paa hans Jordeliv og paa den Udvikling, som ethvert Menneskeliv maa gennemgaa, og spørge, under hvilke Vilkaar maa vi tænke os Christus være stillet i dette. To Spørgsmaal træde her frem for os, først, hvorledes skulle vi tænke os den guddommelige Indtræden i et sandt Menneskeliv, dernæst, hvorledes skulle vi tænke

os en fremskridende Udvikling i Lighed med andre Menneskers. Disse Problemer skulle dog ikke løses af en apriorisk speculativ Tænken, der altfor let fører os ud i phantastiske Drømmerier, men ved omhyggeligt at følge de Vink og den Veiledning, som den hellige Skrift giver os.

---

## § 26.

### Den overnaturlige Undfangelse.

For at komme til en klar Opfattelse af det foreliggende Spørgsmaal, maa vi først afvise forskellige Besvarelser, der kunne synes at være rigtige, medens de i Virkeligheden gaa udenom Spørgsmaalet. Vi kunne da først tænke os Incarnationen foregaa saaledes, at Guds Aand alt fra Fødselen af kommer over et Menneske og fylder ham med guddommelig Visdom og Magtfylde (saaledes Ebionitismen og Rationalismen): dette vilde kun blive en Inspiration, men ingen Incarnation. Heller ikke kunne vi tænke os Incarnationen foregaa paa den Vis, at Logos, den anden Hypostase, sænker sig i et forinden fuldfærdigt og fuldmodent Menneske og forener sig med dette (Gnosticismen). Dette vilde blive en Dobbeltperson, men intet Gudmenneske, *θεανθρώπος*. Og endelig kunne vi heller ikke tænke os Incarnationen saaledes, at Logos ved sit Almagtsord skaber den menneskelige Person ud af sig, eller antager den som en transitorisk Aabenbaringsform (Doketismen), thi dette vilde føre os til en Opfattelse, efter hvilken den menneskelige Natur kun bliver et Skin, og Christus vilde staa uden organisk Forbindelse med Menneskeslægten og ikke kunne blive den anden Adam (Rom. 5,12 flg., 1 Kor. 15,45).

Ved disse forskellige Forklaringsmaader, som ere forsøgte, kommer enten den menneskelige eller den guddommelige Natur ikke til sin Ret. Den dogmatiske Løsning

maa da søges paa en saadan Maade, at begge Naturer komme til deres Ret, og Christus forstaas at være sand Gud og sandt Menneske, *vere deus et vere homo*, som den christne Kirke bekender ham i Henhold til Skriftens Lære.

Vi søge da til den hellige Skrift for at faa fornøden Oplysning om dette vigtige Punkt. Vi have her de to Beretninger om Jesu Undfangelse og Fødsel i Matth. $1,_{18-25}$ og Luk. $1,_{26-35}$, $2,_{6-7}$, og disse maa lægges til Grund for Undersøgelsen. Begge Evangelister meddele os, at Jesus blev født af Jomfru Maria uden Mands Medvirkning. Som nærmere Bestemmelse tilføies, at Fosteret i Jomfru Marias Liv er af hellig Aand (Matth. $1,_{20}$: *ἐκ πνεύματος ἁγίου* — mærk: uden Artikel ligesom Luk. $1,_{35}$). Saaledes ogsaa i *symb. apost.: conceptus de spiritu sancto*. Naar man har villet oversætte dette ved »undfangen ved*) den Hellig Aand«, da er dette urigtigt, thi *ἐκ* eller *de* kan næppe gengives ved Præpositionen »ved«, og tilmed er her ikke Tale om Hjælpen, hvorved, men om Aanden, hvoraf Fosteret er taget. Udtrykket forklares i Luk. $1,_{35}$ ved Ordene »den Høiestes Kraft skal overskygge dig«. Udtrykket maa forstaas saaledes, at Guddommen, den anden Hypostase eller Logos, sænker sig i Marias Skød som den første Livsspire i Fosteret (*τὸ γεννηθέν*, Matth. $1,_{20}$). Det er ikke rigtigt, som almindelig oversættes og antages, at der ved »hellig Aand« skal tænkes paa den tredie Hypostase, thi herved betegnes, efterdi Artiklen mangler, kun i Almindelighed Jesu himmelske Oprindelse i Modsætning til andre Menneskers jordiske Oprindelse af Kjød og Blod (jvfr. Joh. $8,_{23}$: jeg er ovenfra, $3,_{13}$: han, som kom ned fra Himlen). Naar man derfor vil oversætte »ved den Helligaand« og dermed antyde, at denne træder i den jordiske Faders

---

*) Saaledes Rørdam i sin Oversættelse af N. T. og Schat Petersen i sin Commentar til Matthæus-Evangeliet.

Sted, da falder man i den Vildfarelse, som Evangelisten vil føre bort fra. Han vil fastholde, at medens der ved andre Menneskers Undfangelse sættes et nyt Liv, som ikke før har været til, saa er her derimod Tale om et Guddomsvæsen, som har været til fra Evighed af, og at der hverken maa tænkes paa Mands Medvirkning eller paa en Medvirkning af Aanden, som træder istedenfor den jordiske Fader. Ved Udtrykket »undfangen af hellig Aand« vil Evangelisten netop afværge de hedenske Forestillinger om en Halvgud, som er Søn af en Gud og en jordisk Kvinde, medens man ved Udtrykket »undfangen ved den Hellig Aand« netop fremfører dem.

Længere end hertil formaar vor Tanke ikke at trænge frem; vi staa her overfor Incarnationens dybeste Mysterium, som for os er uløseligt. Men atter her maa der erindres om, at Livets allerførste Oprindelse er os et uløseligt Mysterium, ogsaa med Hensyn til vor egen Oprindelse. Videnskaben kan paa det Nøieste beskrive Fosterets fremskridende Udvikling i Moderslív, men hvad der sker i Undfangelsens Øieblik, og hvorledes det sker, er med et syvfoldigt Dække skjult for al menneskelig Viden.

Efter det Ovenstaaende kunne vi da dogmatisk bestemme Incarnationen som en Antagelse af den menneskelige Natur (*assumtio generis humani*) fra det første Øieblik, da Livsspiren sættes i Moderslív. Det er den anden Hypostase, Logos, der sænker sig i Jomfruens Skød, som Evangelisten Lukas udtrykker det: »den Høiestes Kraft (*δύναμις ὑψίστου*) skal overskygge dig« (Luk. 1,35). Ved dette Navn betegnes Christus ligesom i 1 Kor. 1,24: *Χριστὸς θεοῦ δύναμις*. Der er som ovenfor bemærket ikke Tale om den tredie Hypostase, men Udtrykket »hellig Aand« er Udtryk for Guds Væsen. Efter at denne første Livsspire er sat, foregaar Udviklingen i Moderslív paa sæd-

vanlig menneskelig Vis i ni Maaneder, indtil Fosteret er fuldbaaret og fødes paa vanlig Vis som et levende Barn.

Ved denne overnaturlige Undfangelse er det da skeet, at Christus, sand Gud, er bleven indplantet i Menneskeslægten som sandt Menneske. Han er født af en Kvinde (Gal. 4,4) og indsat i Israels og dermed i Menneskeslægtens historiske Udvikling (født under Loven, smstds.). Det sidste bekræftes end yderligere derved, at han er indplantet i Davids Slægt (Rom. 1,3: født af Davids Sæd efter Kjødet) og derved sat indenfor Kredsen af de prophetiske Forjættelser, som i Aarhundreders lange Aarrække vare givne Israel. Dette stadfæstes ved de to Slægtregistre, som Matthæus og Lukas meddele. De give os muligvis ikke Marias Stamregister, hvad man kunde have ventet, men Josephs Stamregister. Til Grund herfor ligger den Betragtning, at gennem Marias Ægteskab med Joseph er Jesus indplantet i Josephs og dermed ogsaa i Davids Slægt. Han kaldes »Tømmermanden Josephs Søn« (Matth. 13,55, Mark. 6,3, Joh. 1,46, 6,42), Lukas tilføier forklarende: »som man holdt for« (Luk. 3,23: *ὡς ἐνομίζετο*).

Ved den enestaaende Plads, som Jesus ved den overnaturlige Undfangelse har faaet i Menneskeslægten, er han bleven istand til at udføre sin ligesaa enestaaende Gerning, at være en Midler (1 Tim. 2,5) mellem Gud og Mennesker, idet han kan tale og handle paa begges Vegne, og derved tillige være en Forsoner og Frelser. Denne Stilling og Gerning forkyndes allerede inden hans Fødsel og faar sit Udtryk i hans Navn (Matth. 1,21: »du skal kalde hans Navn Jesus, thi han skal frelse sit Folk fra deres Synder«, jvfr. Luk. 2,11), hvilket faar sin Bekræftelse ved hans Lære og Virksomhed, hans Død og Opstandelse.

Jesu overnaturlige Undfangelse har altid været og vil altid blive en Genstand for Tvivl og Benægtelser. Disse ere dels af saglig, dels af historisk-kritisk Art. De første

gaa ud fra en Verdensanskuelse, der overhovedet nægter Underet, saaledes Naturalismen, der ikke vil anerkende høiere Tilværelser end den lovbundne Naturorden, eller Deismen, som nægter Guds umiddelbare Indgriben i Verden. Med begge disse maa der forhandles philosophisk om Gyldigheden af deres Verdensanskuelse. Den anden Række Indvendinger ere af historisk-kritisk Art og fremsættes af Rationalismen. Man peger her paa de hedenske Myther om Gudesønner og holder for, at den digtende Phantasi her paa samme Maade har fremkaldt Fortællingen om Jesu overnaturlige halvt guddommelige og halvt menneskelige Fødsel. Der er imidlertid ovenfor (S. 236) gjort opmærksom paa den gennemgribende Forskel mellem disse Fortællinger: hist en legende Phantasi uden ethisk-religiøst Formaal, her en historisk Begivenhed, der paa det dybeste har grebet ind i Menneskehedens sædelig-religiøse Udvikling. Man gør fremdeles gældende, at Jesus selv aldrig hentyder til denne Begivenhed; heller ikke omtales den i den apostoliske Forkyndelse eller de apostoliske Breve, ja den fortælles kun af de to Evangelister, Matthæus og Lukas, medens Markus og Johannes Intet meddele derom. Til alt dette maa siges, at der for Jesus ingen Grund var til at omtale sin Fødsel, saalænge han vandrede om »i Kjøds Skikkelse«, men at han dog hentyder til den ved at erklære, at han er nedstegen fra Himlen (Joh. 3,13, 6,62), at han ikke er af jordisk, men af himmelsk Oprindelse (Joh. 8,23). For Markus og Johannes var der ingen Leilighed til at omtale Jesu Fødsel, da de overhovedet Intet meddele om hans Barndom og Ungdom, men begynde deres Meddelelser med hans offentlige Fremtræden som fuldvoxen Mand. Og hvad Johannes og Paulus angaar, da fremhæve begge med Eftertryk hans evige Væren hos Faderen (Joh. 1,1 flg., Phill. 2,6 flg., 2 Kor. 8,9), der er Forudsætningen for den overnaturlige Undfangelse.

Paa dette Punkt ligger det afgørende Skel mellem en Opfattelse, der i Jesus ser et høit begavet tillige dybt religiøst Menneske, der har fremsat de klareste og dybsindigste Lærdomme om Guds Væsen og hans Forhold til Menneskene, men iøvrigt afviser alle metaphysiske Bestemmelser om Jesu Gudsforhold — og en Opfattelse, der netop gør det sidste til Udgangspunkt for sin Forstaaelse af Jesu Komme til Verden. Har Jesus været Gud fra Evighed, da bliver en almindelig menneskelig Fødsel for ham Umulighed, thi ved denne sættes en tidligere ikke-værende Existents ind i Verden. Og det hjælper ikke, at man vil formidle mellem begge Opfattelser ved at antage, at Jesus er avlet af Joseph og Maria paa naturlig Vis som alle Mennesker, men at Fosteret i Modersliv af den Hellig Aand er blevet renset for Synd og derved frigjort fra Arvesynden, hvorved Jesu Syndfrihed er muliggjort (Schleiermacher). Bortset fra, at denne Opfattelse ikke finder nogen Støtte eller Bekræftelse i den hellige Skrift, omgaas Spørgsmaalet ved en saadan Forklaring. Socinianernes Paastand, at den Hellig Aand ved Undfangelsen er traadt i den jordiske Faders Sted, hvorved de ville hævde Jesu overnaturlige Fødsel samtidig med at nægte hans evige Præexistents, maa ligeledes afvises, fordi den bringer et materielt Moment ind i Undfangelsen, medens den hellige Skrift bestemt afviser ethvert saadant ved sin Lære, at Jesu Undfangelse er af ren aandelig Natur, *ἐκ πνεύματος ἁγίου.*

Kirken har overfor alle Tvivlsmaal og Omforklaringer altid fastholdt Jesu overnaturlige Undfangelse, fordi en saadan staar i nøieste Sammenhæng med dens Bekendelse, at Jesus er sand Gud og som saadan til fra Evighed, han kan derfor ikke blive til i Tiden som andre Menneskebørn. Kun ved at fastholde hin underfulde Begivenhed kunne vi forene Tanken om Jesu Præexistents fra Evighed med hans menneskelige Fødsel: den overnaturlige Und-

fangelse bliver saaledes det første Led i Rækken af de gudmenneskelige Livsvilkaar og bliver som saadant bestemmende for alle de følgende Led.

---

## § 27.

### Selvindskrænkningen (Kenosis).

Det Spørgsmaal, som paatrænger sig ved den overnaturlige Undfangelse, gentager sig ved hele Jesu jordiske Livsfærd, nemlig: hvorledes kan det tænkes, at den evige, allestedsnærværende, almægtige Guddomsfylde sammentrænger sig i et jordisk Menneskeliv med al den Indskrænkning i Tid og Rum, hvilken selve Livsvilkaarene medføre? Den Aflæggelse af Guddomsherligheden, som her har fundet Sted, benævnes Kenosis, *κένωσις,* Selvudtømmelse eller Selvforringelse, hvilket Navn er taget fra Phill. 2,7: *ἑαυτὸν ἐκένωσεν*, egtl. har tømt sig selv, dernæst: forringede sig eller aflagde, gav Afkald paa sin guddommelige Herlighed.

Den ældre Theologi bragte Spørgsmaalet i Forbindelse med Læren om de to Naturer og søgte at løse det saaledes, at den guddommelige Logosnatur ifølge sin Uforanderlighed var upaavirket af Kenosen eller Selvindskrænkningen, medens denne kun gjaldt den menneskelige Natur, som ifølge Egenskabernes Meddelelse, *communicatio idiomatum*, havde faaet Del i de guddommelige Egenskaber, men enten frivilligt gav Afkald paa deres Benyttelse eller kun brugte dem i det Skjulte. Følgen heraf bliver, at Jesus i hele sit Menneskeliv, endog som Foster i Moderslivstyrer og regerer den ganske Verden efter sin guddommelige Visdom og Almagt, medens han samtidigt fører et ubevidst Fosterliv i Moderen og efter Fødselen udvikler sig og voxer legemligt og aandeligt paa almindelig Menne-

skevis. Kun i Miraklerne, i Opstandelsen og Himmelfarten kundgjør Jesus glimtvis sin guddommelige Herlighed.

Men ved denne Opfattelse fremkommer en uløselig Dualisme, den guddommelige Natur rager stedse ud over den menneskelige, og vi faa en dobbelt Christus: en, der sidder i Himlen i guddommelig Magt og Herlighed, og en anden, der færdes paa Jorden i menneskelig Afmagt og Ringhed. Personens Enhed gaar tabt, og vi havner uundgaaeligt i Doketismen, der giver os en Skin-Christus paa Jorden, medens den sande Christus er i Himlen og deltager i Verdensstyrelsen. Denne Opfattelse er i væsentlig Uoverensstemmelse med den hellige Skrift, der overalt giver os et Helhedsbilled af Jesu jordiske Liv som et sandt Menneskeliv. Naar de lutherske Dogmatikere have kunnet slaa sig til Ro ved den, saaledes som vi finde den udformet i Concordieformlen, da skyldes dette dels dens ensidige abstract-logiske Formalisme i den dogmatiske Behandling, dels den Omstændighed, at de altfor udelukkende fæstede Blikket paa Christi Ophøielsesstand og i Forbindelse hermed paa Nadverens Sacrament, medens deres Interesse kun i ringe Grad var optagen af den psychologiske Forstaaelse af Jesu indre Livsudvikling i Jordelivet.

Det er imidlertid netop den psychologiske Forstaaelse, som i høieste Grad ligger vor Tids dogmatiske Tænken paa Sinde. Dens Hovedinteresse er ikke rettet mod en Erkendelse af Christus i sin Ophøielsesstand, som ligger udenfor al menneskelig Erfarings Grænser, men søger netop at klare sig Vilkaarene for hans jordiske Livsførelse, idet der kan drages Analogier med denne indenfor vor egen Erfarings Kreds. Selvfølgelig er her ikke Tale om at udgrunde et Mysterium, der i sin Grund altid bliver uløseligt for os, men vi maa her erindre om, at ogsaa vor egen Væren i sin inderste Grund er et Mysterium for os. Hvad her kan gjøres, er at følge de Vink og Antydninger, som

den hellige Skrift giver os, tilligemed dens rent menneskelige Fremstilling af Jesu Sjæleliv. Idet vi da knytte Alt dette sammen til en Helheds Opfattelse, vil det blive os muligt at drage i al Fald Grundlinierne af Jesu indre Sjæleliv.

Et Hovedsted bliver her Phill. 2,6, hvor Apostelen taler om, at Jesus Christus, da han var i Guds Skikkelse *(ἐν μορφῇ θεοῦ)*, forringede sig selv (*ἐκένωσεν ἑαυτόν*: egl. tømte sig selv d. e. bortgav sit Væsens Fylde — i Lighed med at tømme et Skab, en Pung o. lign. —), paatog sig en Tjeners Skikkelse og blev Menneske. Man har villet forklare Ordene *ἐν μορφῇ θεοῦ* i religiøs-sædelig Betydning og henført det til Jesu jordiske Liv, da han var Gud lig i Hellighed og Kærlighed (jvfr. Joh. Ev. 14,9) og forstaaet det om *λόγος ἐνσάρκος*, den menneskeblevne Logos (jvfr. Joh. 1,14). Men Sammenhængen taler herimod; den følgende Antiklimax, i hvilken Fornedrelsens stigende Dybde udmales, afsvækkes og bliver en mat Gentagelse af det tidligere sagte. Ordene *ἐν μορφῇ θεοῦ* maa derfor forstaas ikke ethisk, men metaphysisk om Christi præexistentielle Herlighed hos Gud, altsaa om *λόγος ἄσαρκος*. Herfor taler hele Sammenhængen: Apostelen opfordrer Philippenserne til at vise samme uegennyttige Kærlighed og Opoffrelse for Andre som Christus, som, da han var i fuld Besiddelse af den guddommelige Herlighed, ikke holdt den for et Rov *(οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο)* d. e. ikke vilde beholde den for sig selv, som man egenkærlig beholder, hvad man har røvet, men gav Afkald paa Herligheden; og nu danne de følgende Led en stedse nedad stigende Række: han blev Menneske, endog et ringe tjenende Menneske, led tilsidst Døden, ovenikøbet den forsmædeligste og smertefuldeste Død. Et Parallelsted hertil haves i 2 Kor. 8,9, hvor Apo-

2 Kor. 8,9: I kende jo vor Herres Jesu Christi Naade, at han

stelen paa samme Maade opfordrer Korinthierne til at efterligne Christus, der bortgav hele sin himmelske Rigdom hos Faderen og blev et ringe fattigt Menneske for gennem Frelse og Forløsning at gjøre Menneskene delagtige i sin himmelske Rigdom. Hermed stemmer da ogsaa andre Udtalelser i Skriften, hvor der tales om en Aflæggelse af Herligheden, en Bortgang fra Faderen, Nedstigen fra Himlen (Joh. 3,13, 6,38, 8,23, 16,27–28), hvilke Udtryk ikke skulle forstaas lokalt eller sandseligt, men betegne en Overgang fra guddommelige til menneskelige Livsvilkaar, fra guddommelig Herligheds Fylde til menneskelig Fattigdoms Ringhed. Her er ikke Tale om en Forvandling fra Gud til Menneske, men om en Forandring i Tilstanden, jvfr. Joh. 1,14: Logos blev Kjød, d. e. han blev, hvad han ikke var før, nemlig Kjød d. e. Menneske. Det Samme udtaler Christus selv, naar han i den ypperstepræstelige Bøn taler om den guddommelige Herlighed, som han havde i Præexistentsen, og nu beder Fadereu om at give ham den tilbage, nu da Frelsesværket er endt (Joh. 17,5, hvor *δόξα* er lig כָּבוֹד, Guddomsherligheden).

Med disse Udtalelser samstemmer ganske den Fremstilling, som Evangelierne give os af Jesu jordiske Liv. Her hentydes aldrig til en saadan Dobbeltværen af Jesus som den ældre Orthodoxi antog, at han samtidig med, at han laa som Barn i Krybben eller hang paa Korset, regerede Himmel og Jord som Gud i Himlen. En saadan Dobbeltværen vilde gjøre hans Lidelse betydningsløs og hans jordiske Liv og Færd til en blot Skinværen. Evangelierne vise os overalt en sluttet Helhedsværen, hvis bærende Grundtanke er den, at Logos sænker sig i Menneskelivet, bliver Kjød d. e. menneskelig Personlighed og nu udvikler sig indenfor den Ramme, som er sat for en saa-

---

for Eders Skyld blev fattig, da han var rig, for at I ved hans Fattigdom skulle blive rige.

dan. I sit inderste Væsen er og bliver han Gud, men Gud, som har paalagt sig selv de nævnte Skranker. En saadan Selvindskrænkning har Gud allerede paalagt sig ved Verdens Skabelse, hvor han i dennes Selvvirksomhed og navnlig i den menneskelige Frihed har begrænset baade sin Almagt og sin Alvidenhed. Heller ikke maa denne Selvindskrænkning opfattes som en hvilende Passivitet, tværtimod er det den høieste og mest energiske Activitet, den guddommelige Kærligheds rigeste og dybeste Udfoldelse, som den viser i Christi Lidelse og Død og som i sine Følger overgaar selve den guddommelige Almagts Udfoldelse ved Skabelsen. Derfor maa Selvindskrænkningen i Kenosis paa ingen Maade skilles fra sit Motiv, som er Guds Kærlighed, der vil frelse den faldne og fortabte Menneskehed, thi uden dette synker den ned til at blive et vilkaarligt Lune. Heller ikke maa den guddommelige Selvindskrænkning tænkes som en forsvindende Act i Lighed med de menneskelige Handlinger, hvis Følger kun kendes indenfor et vist Aaremaal, men det er en Evigheds-Handling, hvis Følger strække sig til Dagenes Ende og udover den ind i selve Evigheden. I Selvindskrænkningen drager Logos sig tilbage i sin inderste Væren og er under hele Mennesketilværelsen kun tilstede som Potents, men udfolder i denne sin Værens høieste Virksomhed, som kan udfoldes indenfor den menneskelige Personligheds Ramme. Under sit Jordeliv har Christus derfor ikke en særskilt guddommelig Væren i Himlen udenfor sin menneskelige Væren paa Jorden (*non verbum extra carnem nec caro extra verbum*), men er helt og holdent Menneske i den sidste. Hans jordiske Tilværelse er som alle Menneskers aandslegemlig Existents under Tidens og Rummets Betingelser. En saadan Selvindskrænkning modstrider ikke det Absolute; kun en pantheistisk Verdensanskuelse, der opfatter det Absolute som en i Tid og Rum

udstrakt Uendelighed, maa benægte den, men en theistisk Livsanskuelse, der opfatter det Absolute ikke extensivt, men intensivt som en indre Uendelighed i Personlighedens Sammenslutning i sig selv, vil kunne forstaa en saadan Selvindskrænkning af den alkærlige Viden og Villen.

Et Analogon til Kenosis have vi indenfor Naturlivet i Søvnen, dog med den Forskel, at denne er fremkaldt af en ukendt Naturmagt, hin derimod af en vidende og villende Aandsmagt. Men i Søvnen sker noget lignende: i Søvnen synker det menneskelige Aands- og Villiesliv ned til et aandeligt Nulpunkt, er kun tilstede som en ubevidst Potents, uden at Mennesket dog ophører at være Menneske. Endnu klarere træder dette frem, naar vi fæste Blikket paa det menneskelige Aandsliv i dets høieste Existentsform, som vi kende: Geniet. Alexander den Store og Napoleon ere i Søvnen ikke mere end en sovende Hund; den lynsnare Tanke, det overskuende Blik, den ubøielige Villie, hele den glimrende Begavelse er udslukt for en Stund, men derfor ikke ophørt — baade Alexander og Napoleon ere ogsaa i sovende Tilstand de store Herskere og Feltherrer, og Ingen vil falde paa at sige, at de ikke vare saadanne, saalænge de sov. Paa lignende Maade, selvfølgelig *mutatis mutandis,* kunne vi da tænke os, at Logos sænker sig som Potents i Menneskelivet, dog ikke som hist i nogle faa Timer, men et helt Menneskeliv igennem, efterhaanden vaagnende og voxende med dets fremskridende legemlige og sjælelige Udvikling.

Det er først i nyeste Tid, at man har forsøgt en fuld og konsekvent Gennemførelse af Kenosislæren. Hele den ældre Theologi, saavel Oldkirkens som Middelalderens og Reformationens, vilde kun gjøre Kenosis gældende for den menneskelige Natur, idet den guddommelige Naturs Uforanderlighed fastholdes. Kun om den menneskelige Naturs Stilling til Selvfornedrelsen gjorde i Begyndelsen af det

syttende Aarhundred en Meningsforskel sig gældende imellem de lutherske Theologer, idet nogle af dem holdt for, at den menneskelige Natur vedblivende besidder og bruger de guddommelige Egenskaber, men skjult (Schwaberne), andre, at den menneskelige Natur har givet Afkald paa dem (Hesserne), atter andre indtage en mæglende Stilling ved at erklære, at den menneskelige Natur har givet Afkald paa Almagt og Alvidenhed, men dog bruger dem undtagelsesvis ved Miraklerne (Sachserne). Resultatet bliver dog ved alle disse Opfattelser den samme, nemlig en dobbelt Christus, en i Himlen og en paa Jorden; saaledes udvikles Læren ogsaa i Concordieformlen (*solida declaratio* art. VIII).

I nyeste Tid er det Thomasius i Erlangen, som 1845 i en theologisk Afhandling gjorde gældende, at Kenosis ogsaa maatte gælde den guddommelige Natur eller med andre Ord den hele Christus, hvad han nærmere udviklede i sin Dogmatik. Imidlertid gennemførte han ikke Kenosis, men holdt for, at der maatte skelnes mellem Guds immanente, indadvirkende Egenskaber overfor ham selv, og de transeunte, overfor Verden udad virkende Egenskaber. Kun de sidste, fornemmelig Alvidenhed og Almagt, blive Genstand for Kenosis og aflægges i Jesu jordiske Liv, medens de første, Hellighed og Kærlighed, ikke kunne aflægges uden Selvmodsigelse og derfor bevares i det jordiske Liv. Den nævnte Adskillelse vil imidlertid ikke kunne gennemføres, da der ikke paa saadan Vis kan skelnes mellem Guds Forhold til sig selv og hans Forhold til Verden: Alvidenheden gælder f. Ex. ligesaa vel Guds eget indre Væsen som den gælder Verden. Heller ikke kunne Hellighed og Kærlighed tænkes bevarede i fuld Guddommelighed, da derved Jesu Fristelse, hvorpaa den hellige Skrift lægger stor Vægt, vilde blive betydningsløs (nærmere herom i den følgende § om Jesu Syndfrihed).

Til Thomasius' Lære sluttede sig en Række fremragende Theologer, medens Andre (Philippi og Dorner) ikke kunde godkende den og søgte tilbage til den ældre Lære i noget ændret Skikkelse, og atter Andre (Martensen, P. Madsen) indtage en mæglende Stilling mellem Thomasius og den ældre Lære.*) Den moderne subjectivistiske Theologi (Ritschl) har ingen Brug for Kenosislæren, da den mangler Forudsætningen for den, Jesu indre Gudsforhold, hvorom den mener, at vi Intet vide og derfor heller ikke kunne udsige noget om den. Den fulde Udvikling af Kenosislæren, som den her er fremstillet, vil først kunne gives gennem en nærmere Betragtning af Jesu indre Livsudvikling.

---

§ 28.

## Jesu indre Livsudvikling.

Idet Christus som Gudmenneske indtræder i Jordelivet, maa han underkaste sig en fremskridende legemlig og aandelig Udvikling, thi dette er Loven for alt Menneskeliv. I denne maa saavel den guddommelige som den menneskelige Natur deltage ifølge den inderlige gensidige Meddelelse, der ved *communicatio idiomatum* finder Sted imellem begge. Denne Udvikling skrider frem fra den rene

---

*) Martensens Udtalelser gaa i dobbelt Retning, idet han snart taler om, at »Christus kun besidder sin Guddom i den menneskelige Naturs Indskrænkning og har givet Afkald paa den majestætiske Herlighed« (Dogmatik § 133), snart erklærer, at »Guds Søn fører en Dobbelttilværelse og lever et Dobbeltliv som Logos og som Christus« (§ 134).

P. Madsen indrømmer en Kenose for Jesu Verdensbevidsthed, men fastholder, at en saadan ikke kan gælde hans Gudsbevidsthed: »selv i Foster- og Barnetilstanden maa han beholde sin absolut klare Bevidsthed om sig selv og sit Forhold til Faderen« (Kenosislæren, 1898, S. 24).

Ubevidsthed til den klareste Selvbevidsthed og det heraf følgende Gudsforhold.

Om denne indre Udvikling giver den hellige Skrift os kun et Par enkelte spredte Meddelelser, der kunne tjene som Fingerpeg, og udaf hvilke vi kunne drage videre Slutninger. Men som Helhed ligger Jesu Barndom og første Ungdom for os i det dunkle, og om denne Livsperiode, der er af saa stor Betydning for det senere Liv, vide vi næsten Intet. Det er derfor kun i uegentlig Forstand, at der kan tales om en Fremstilling af Jesu Liv, som særligt i nyere Tid ofte er forsøgt. Vi mangle Indblikket i hans indre Aandsudvikling og formaa kun at danne et høist ufuldstændigt Billed af den. Hvad der i en saadan Fremstilling vil blive det fremherskende, er ved Siden af Begivenhedernes ordnede Rækkefølge Skildringen af de ydre Livsforhold, hvorunder Jesus levede og virkede, de geographiske og physiske, sociale og politiske Forhold, hvilke have været bestemmende for hans Optræden og forsaavidt kunne hjælpe til et klarere Billed af den og i mange Tilfælde til en bedre Forstaaelse af hans Udtalelser, men som ikke give Indblik i hans indre Livsudvikling. Hvor stor Interesse et saadant kunde have for os i psychologisk og historisk Henseende, ligger det dog udenfor vor religiøse Interesse, og til den sidste knytter den hellige Skrift sine Meddelelser, thi Christus er ikke givet os til et psychologisk eller historisk Problem, som ikke kan udgranskes af os, men han er givet os til Liv, Frelse og Salighed, og herom dreier sig saavel vore Evangelier som de apostoliske Breve.

Efter Fortællingen om Jesu Fødsel og de Begivenheder, som hertil knytte sig, erfare vi intet Videre om Jesu Barndom. Medens vore Evangelier tie herom, have derimod de apokryphe Evangelier mange Fortællinger bl. A. om Undere, hvilke Jesus har udført som Barn, ofte af en

temmelig barnagtig Natur. Vi ere her fra Historiens Virkelighed førte over i Æventyrets Phantasiverden. Jesu Barndom har for os ingen religiøs Betydning, derfor meddele Evangelisterne saa lidt om den; to af dem, Markus og Johannes fortælle endog slet Intet om den, men begynde med Jesu offentlige Fremtræden som fuldvoxen Mand. Paafaldende er her Forskellen mellem Katholicismen, som baade i Forkyndelsen og i Kunsten giver Jesusbarnet en fremtrædende Plads, hvor rigtignok Moderen bliver den herskende Skikkelse — og Protestantismen, der fortrinsvis holder sig til Skildringen og den kunstneriske Fremstilling af Jesus som fuldvoxen Mand.

Kun en enkelt Begivenhed fra dette Tidsrum meddeler Evangelisten Lukas os, nemlig Jesu Besøg som tolvaarig i Templet. Men da er efter den tidlige Udvikling i Østerland Barndommen allerede afsluttet og Ynglingealderen ifærd med at indtræde. Iøvrigt indeholder den lille Fortælling intet Overnaturligt, men viser os kun en tidlig Aandsmodenhed og Bevidsthed om sit tilkommende Kald. Barnet udvikler sig legemligt og aandeligt (Luk. 2,40) og forfremmes i Forstand og Visdom, alt som Aarene gaa (Luk. 2,52). Der finder her en fremskridende Udvikling Sted med stigende Selvbevidsthed og Verdensforstaaelse paa lignende Maade som hos saa mange fremragende Aander i den tidlige Ungdom. Men Evangelisten fortæller Intet om, at Jesusbarnet besad en dobbelt Viden, dels en ubegrænset guddommelig Viden om sit Evighedsforhold til Faderen og dels en indskrænket menneskelig Viden om sit Verdensforhold, saa at han omhyggelig holdt den første

---

Luk. 2,40: Barnet voxede og blev stærkt og blev fuldt af Visdom.

Luk. 2,52: Jesus forfremmedes i Visdom og Alder og Yndest hos Gud og Mennesker.

skjult for den sidste — en Dobbelthed i Bevidstheden, der er psychologisk utænkelig.

Om den for den menneskelige Udvikling saa betydningsfulde Tid fra det tolvte til det tredivte Aar giver Skriften os ingen Oplysninger, og vi ere her henviste til Slutninger fra det andensteds Meddelte. Jesus er opvoxet og opdraget i Forældrenes Hus, kendt som Tømmermandens Søn og selv oplært i det samme Haandværk (Mark. 6,3, Joh. 6,42). Han er fra Barndommen af vel kendt med de hellige Skrifter, vel særligt med de prophetiske Skrifter. Herigennem, muligvis ogsaa ved Moderens Fortælling om de underfulde Begivenheder ved hans Fødsel, Hyrdernes Tilbedelse, de østerlandske Vises Hyldest, er den Tanke kommen op i ham, at han selv var den Messias, som Gud havde forjættet som en Frelser for Folket. Nogen Uddannelse i en rabbinsk Skole, som Tilfældet var med Apostlen Paulus, synes han ikke at have modtaget, i hvert Fald findes der intet Spor af en saadan i hans Tale og Lære, medens begge paa den anden Side vidner om, at han havde tilstrækkeligt Kendskab til de Skriftkloge og Lovlærerne til at kunne imødegaa dem.

Tanken om det messianske Kald, der langsomt og i Stilhed udviklede sig hos Jesus, faar sin Bekræftelse ved hans Daab. Han er klar derover, inden han træder offentlig frem som Lærer og Prophet, han er aldrig usikker eller tvivlraadig over sit Midlerkald. I Erkendelsen heraf viser han fuldkommen Lydighed mod Faderens Villie (Luk. 2,49, Joh. 4,34, 5,19, jvfr. Phill. 2,8, Hebr. 5,8), og denne altid beredvillige Lydighed bliver Centrum i hans Livsførelse. Han udviser den umiddelbart overfor Guds Villie, saavel ved Daaben (Matth. 3,15) som ved Lidelsen (Bønnen i Gethsemane Have, Luk. 22,42), men dernæst ogsaa middelbart ved at underordne sig de naturlige Livsforhold, saaledes som de ved Guds Villie vare ordnede for

ham: han er lydig mod Forældrene (Luk. 2,51) som mod Øvrigheden og den bestaaende Samfundsorden (Matth. 17,24–27 jvfr. 22,21).

Med den voxende Verdenserkendelse følger den til samme Tid stigende Klarhed over hans Gudsforhold. Allerede som tolvaars Dreng udtaler han det med en Styrke, som laa udover Datidens religiøse Bevidsthed, saa at end ikke hans fromme Forældre forstode hans Tale (Luk. 2,50), og de Skriftkloge i Templet undrede sig over hans Indsigt og forstandige Svar. Til denne hans første klare, men endnu ubestemt holdte Bekendelse af, hvad og hvem han er, svarer hans sidste faste og nu bestemt formede Bekendelse overfor Ypperstepræsten, at han er den af Propheterne alt for Aarhundreder siden forjættede Messias, der skal tage Sæde ved Guds høire Haand og komme igen som Verdens Dommer (Matth. 26,64). Hin første Erklæring peger fremad mod den sidste, skøndt ganske vist Bevidsthedens Omfang og Indholdsfylde her er langt rigere end hist. Hvad Drengen anede, staar fuldt og klart for Manden. Hvorledes dette er sket, og ad hvilke Veie han er bleven sig sit enestaaende Evighedsforhold til Gud bevidst, derom kunne vi intet Bestemt vide. Medvirkende hertil kunne vi, som ovenfor bemærket, tænke os Moderens Fortællinger og Undervisning, hans Skriftforskning navnlig af de messianske Prophetier og endelig Aandens stærke Vidnesbyrd. Gennem Messiaskaldet faar han Forvisningen om sin guddommelige Natur og Værdighed. Afgjørende Betydning her har ogsaa hans Daab havt, hvor han fra det Høie modtager Tilsagnet om og Bekræftelsen af sit enestaaende Sønneforhold. Han udtaler sig herom med stor Tilbageholdenhed paa Grund af Tilhørernes, selv Disciplenes manglende Forstaaelse (jvfr. Joh. 16,25), men han lægger ikke Dølgsmaal derpaa. Betegnende er, at medens Jesus overfor Tilhørerne omtaler Gud som »vor Fader i Himlen«,

nævner han ham aldrig saaledes, hvor han taler om sig selv, men siger altid »min Fader« netop for at udtrykke sit enestaaende Forhold.

Sammen med Bevidstheden herom bliver han sig sin Præexistents bevidst og omtaler den gentagne Gange (se ovenfor S. 95 og 248). Om han har havt nogen Erindring om den, udsiges Intet, dog er det neppe rimeligt, snarere synes Bevidstheden herom at være vunden gennem hans Messiaskald og de prophetiske Udsagn om Messias' evige Væren.

Evangelierne give os Billedet af en fremskridende Udvikling hos Christus, underkastet Tidens og Rummets Indskrænkninger. Han vandrer fra Sted til Sted i Lighed med Propheterne, lider Hunger og Tørst, optræder overfor Folket som disse, kun har hans Forkyndelse et dybere og rigere Indhold og hans Adfærd er præget af større Mildhed og inderligere Kærlighed, paa den anden Side ogsaa større Myndighed. Men Evangelierne tillægge ham intetsteds en Allestedsnærværelse, Almagt eller Alvidenhed, som gaar ud over den menneskelige Viden og Kunnen. De Skriftsteder, man har villet paaberaabe sig herfor, angaa ikke hans jordiske Liv, men hans Ophøielse, saaledes Matth. 28,18, 11,27, hvilket Sted kun udsiger, at Magten over Alt i Himmel og Jord er givet Christus, men ikke, at han i Øieblikket har og besidder den, jvfr. Joh. 13,3, 17,2. Heller ikke udtaler Joh. 3,13 (Menneskenes Søn, som er i Himlen) nogen høiere Væren end den paa Jorden, Udtrykket »i Himlen« er her ligesom i Fadervor ikke nogen local Betegnelse, men et symbolsk Udtryk for Samlivet med Gud og den deraf følgende indre Salighedsfylde.

---

Joh. 13,3: Jesus vidste, at Faderen havde givet ham alle Ting i Hænde.

Joh. 17,2: Faderen har givet Sønnen Magt over alt Kjød, for at han skal give alle dem, som Faderen har givet ham, evigt Liv.

Heller ikke Miraklerne vidne om, at Jesus i sit jordiske Liv var i Besiddelse af en guddommelig Almagt, som han leilighedsvis brugte. Ogsaa til dem finde vi et Sidestykke hos de gammeltestamentlige Propheter; de vare for disse som for Jesus Vidnesbyrd om deres guddommelige Sendelse (Joh. 5,36, 10,25, 14,11). Forskellen ligger atter her ikke i det Ydre, men i det Indre: de gammeltestamentlige Mirakler ere Magthandlinger, der stundom virke Ødelæggelse og Død, Jesu Mirakler ere Kærlighedshandlinger, som altid virke Helbredelse og Liv. Og Jesus gjør ikke Miraklerne af egen Magtfylde, men ved Guds særlige Bistand (Joh. 5,36, 11,41–42: Jesus takker Faderen, som har givet ham Magt til at opvække Lazarus — jvfr. Ap. G. 2,22: de Tegn og Undere, hvilke Gud gjorde ved Jesus midt iblandt Eder).

Jesu Viden bevæger sig ligeledes indenfor de Grænser, som ere satte for den menneskelige Viden; det er saaledes Tilfældet med hans historiske og naturvidenskabelige Viden, den gaar ikke ud over Samtidens: han taler om Solens Opgang og Nedgang, og der er ingen Antydning af, at han skulde have kendt Nutidens Opfattelse af Verdensrummet og Himmelklodernes Bevægelse om hinanden. Alt dette ligger udenfor den sædelig-religiøse Erkenden og dermed ogsaa udenfor Messiaskaldet. Hans Gennemskuen af hans Omgivelsers Tanker og hans prophetiske Forudsigelser om Jerusalems Fald og Verdens Undergang svare til de gammeltestamentlige prophetiske Udtalelser, og han udtaler selv leilighedsvis sin Videns Begrænsning (Mark. 13,32, Matth. 24,36, Ap. G. 1,7).

---

Joh. 5,36: Jesus sagde: De Gerninger, som Faderen har givet mig at fuldføre, disse Gerninger, som jeg gjør, vidne om mig, at Faderen har udsendt mig.

Mark. 13,32: Om den Dag og Time veed Ingen, hverken Englene, som ere i Himlen, ikke heller Sønnen, men alene Faderen.

Vi kunne da sige, at Jesus besad den menneskelige Aandsfylde i dens Høidemaal (Joh. 3,34: Gud giver ham ikke Aanden efter Maal — som Tilfældet ellers er med Menneskene, der hver har sin tilmaalte Aandsevne, 1 Kor. 12,11) og heri besad han Guddomsfylden, saa vidt denne kan rummes inden menneskelige Skranker. Men hans Aandsbegavelse samler sig om Messiaskaldet og Frelsergerningen og bestemmes af dem. Særlig politisk, kunstnerisk eller videnskabelig Begavelse udviser han ikke; dog kan det antages, at en saadan var potentielt tilstede i ham og kunde være bleven udviklet, om han havde villet det, men saadant vilde han ikke, fordi det laa udenfor hans sande Livskald og vilde have ført ham bort fra det (jvfr. Fristelseshistorien, hvor den onde Aand fører de falske Messiasidealer frem for ham og dermed søger at lokke ham bort fra hans sande Kald).

Mod den her givne Fremstilling af Jesu Livsudvikling og de for samme satte Skranker har man indvendt, at ved den er det trinitariske Samliv i Gud bleven afbrudt under Jesu jordiske Liv, idet han under dette er traadt ud af samme, saaledes at der kun er to virkende Hypostaser, Faderen og Aanden, saa der i Virkeligheden bliver en delvis Ophævelse af det trinitariske Grunddogme. Dette forholder sig dog ikke saa og beror paa en Misforstaaelse. Vi bemærke først, at det indre trinitariske Samliv, den saakaldte immanente Trinitet, ikke ophæves, idet de tre Hypostaser vedblivende staa i et indre Kærlighedssamfund til hverandre. Jesus kan Intet gjøre af sig selv (Joh. 5,19, 30), han taler og handler stedse ud af Faderen og af det, som han har set hos Faderen (Joh. 8,38), han er og føler sig uadskillelig Eet med Faderen (Joh. 10,30), han er i Faderen, som Faderen er i ham. Ogsaa bliver Christus i sit Jordeliv i samme Grad som i den himmelske Præexistents Gen-

stand for Guds Kærlighed (Matth. 3,17, 17,5), netop fordi han fuldeligt udtrykker Guds Væsen (Joh. 14,9).

Men ogsaa den samvirkende Verdensstyrelse af de tre Hypostaser vedbliver om end paa anden Maade. Christus ophører ikke at deltage i Verdensstyrelsen, medens han vandrer paa Jorden, thi hans Forsonings- og Forløsningsværk bliver det aandelige Centrum i hele Verdensstyrelsen. Uden den vilde den faldne og syndefulde Menneskeslægt ikke blive genopreist og frelst til Opnaaelse af Livets evige Fylde og Salighed. Vel øves det opholdende og bevarende Forsyn ikke umiddelbart af Christus i hans Jordeliv, som han da ogsaa angaaende dette stadigt henviser til den himmelske Fader, men det øves middelbart, idet Menneskeheden for hans Skyld opholdes og bevares, og hele Slægtens Livsløb er rettet mod dette Maal, saaledes at Christi Komme bliver dets egentlige Centrum, Tidens Fylde (Gal. 4,4: *πλήρωμα τοῦ χρόνου*). Saaledes styres Verdenshistorien ved *(διά)* Sønnen ogsaa i hans Fornedrelsesstand, idet hans opoffrende Kærlighed bliver Betingelse for Slægtens Frelse. Det er særligt Johannes-Evangeliet, som fremhæver Jesu trinitariske Samvirken med Faderen og den Hellig Aand i hans jordiske Liv; men hertil svarende Udtalelser findes dog ogsaa i de andre Evangelier (Matth. 11,27, 18,20, 28,18, Luk. 10,22).

---

## § 29.

### Jesu Syndfrihed.

Jesu indre Livsudvikling er i alle Maader en sand menneskelig Udvikling. Kun i eet Punkt er den væsensforskellig fra alle andre Menneskers: den er uden Synd (Hebr. 4,15: *χωρὶς ἁμαρτίας*), som vi da ogsaa kunne tænke os, at hans Liv paa alle Punkter maa være i fuldkommen Overensstemmelse med Guds Lov, om dets høie Formaal

skal gennemføres. Dette bekræftes da ogsaa gentagne Gange i den hellige Skrift. Medens Propheter og Apostle aabent bekende deres Skyld og ikke lægge Dølgsmaal paa den (Esaias 6,5, Luk. 5,8), udtaler Jesus gentagne Gange sin fuldkomne Brødefrihed og Usyndighed (Joh. 8,46, 7,18) og sin Villies fuldkomne Overensstemmelse med Guds Villie (Joh. 10,30, 15,9, 17,4). Hans Apostle stadfæste dette og bevidne ligeledes hans fuldkomne Syndfrihed og Hellighed (2 Kor. 5,21, 1 Pet. 1,19, 2,22, 1 Joh. 3,5, Hebr. 7,26–27). Og selv Udenforstaaende som Pilatus (Joh. 19,4) og Røveren paa Korset (Luk. 23,41) erklære ham for skyldfri, medens hans fanatiske Modstandere kun formaa at stille falske Vidnesbyrd op imod ham (Matth. 26,60).

Hermed stemmer da ogsaa det store og opløftende Indtryk, som vore Evangeliers Skildring af Jesu Personlighed gjør paa alle fordomsfri Læsere endnu den Dag idag, og som det ogsaa har gjort paa hans første Apostle, der efter Døberens Vidnesbyrd strax erkende ham for den af Israels Folk længe ventede Messias (Joh. 1,35 flg.), hvormed kan jævnføres det ufrivillige Vidnesbyrd af den vagthavende Høvedsmand ved hans Død (Mark. 15,39).

Alligevel maa det indrømmes, at med alt dette er endnu ikke givet noget fuldstændigt paalideligt Vidnesbyrd for Jesu Syndfrihed, ja at et saadant empirisk historisk Vidnesbyrd overhovedet ikke kan gives. I første Henseende maa mærkes, at de foreliggende Udtalelser af ham selv og hans Apostle ere altfor faa og utilstrækkelige. Det er jo kun en forholdsvis ringe Del af Jesu Liv, om hvilken vore Evangelier give os Meddelelser. Om hans Barndom og

---

Es. 6,5: Propheten udraaber overfor det himmelske Syn af Seraphernes Herlighed: »Ve mig, jeg forgaar, thi jeg er en Mand af urene Læber!«

Luk. 5,8: Simon Peter efter den underfulde Fiskefangst: »Vig fra mig, Herre, thi jeg er en syndig Mand.«

Opvæxt erfare vi med Undtagelse af et enkelt Træk (Luk. 2,46 flg.) Intet, hele hans Ungdom ligger i fuldstændigt Mørke for os. Dog selv om vi havde udførlige Meddelelser herom, vilde vi dermed ikke være hjulpne, thi Alt dette vilde jo kun give os et Billed af hans ydre Livsførelse; hans indre Tanke- og Følelsesliv vilde forblive skjult for os, thi det ligger kun aabent for den alvidende Gud. Og selv om vi vilde tænke os det Utænkelige, at ogsaa dette laa aabent for os, vilde vi dermed endnu ikke kunne komme til en afgjørende og sikker Dom om hans Usyndighed, fordi vi selv ikke ere usyndige. Den Hellige vil kun kunne forstaas og vurderes af de aandeligt Jævnbyrdige, og det ere vi ingenlunde. Vor Erkendelse er paa saa mange Maader paavirket af vor syndige Natur, at det er os umuligt at opstille et fuldkomment sædeligt Ideal, og dermed ere vi ogsaa afskaarne fra at kunne opstille en absolut Maalestok for det Sædelig-Gode. Vi ville paa den ene Side godkende, hvad der i og for sig er urigtigt, og paa den anden Side forkaste og maaske forarges over det, som netop er det i Sandhed Gode og Hellige. Med andre Ord, vi kunne aldrig selv med nok saa mange historisk-kritiske Hjælpemidler til vor Raadighed komme til en erfaringsmæssig Erkendelse af Jesu Syndfrihed. En saadan vil kun kunne vindes gennem Troen, d. e. en forvisningsfuld Helhedsopfattelse af Christus og hans Stilling overfor Menneskeheden. Der indtræder her en Parallel med Mirakeltroen, thi ogsaa den hviler paa en Totalitetsopfattelse af Tilværelsen. Selv om en Kommission af sagkyndige Videnskabsmænd omhyggelig har undersøgt et foreliggende Tilfælde og erklæret det for et Mirakel, vil dog intet dybere tænkende Menneske dermed føle sig overbevist om, at et saadant virkeligt har fundet Sted. Afgjørende bliver her Opfattelsen af hele Tilværelsen særligt med Hensyn til Forholdet mellem Aand og Natur. Det Samme gælder om

vor Tro paa Jesu Syndfrihed. Den hviler paa Forvisningen om hans Messianitet, hans enestaaende Forhold til Gud, medens Skriftens Udtalelser faa den Betydning at give den fornødne historiske Stadfæstelse paa Rigtigheden af denne Tro.

Naar Schleiermacher gjør Syndfriheden til det egentlige Hovedpunkt i Opfattelsen af Jesus og vil gjøre den til det bærende Grundlag for hele Christologien med Udeladelse af alle metaphysiske Bestemmelser, da er dette Grundlag meget skrøbeligt og i Virkeligheden uden Bærekraft. Og det samme gælder om den moderne subjectivistiske Theologis idelige Tale om det overvældende Indtryk, som Jesu Person gjør paa os, og ligeledes naar den i Tilslutning til Schleiermacher kræver Udeladelse af alle metaphysiske Bestemmelser. Bortset fra, at dette overvældende Indtryk ingenlunde deles af alle, saa er et saadant væsentlig af æsthetisk Art og paa ingen Maade identisk med absolut Syndfrihed. Adskillige af Historiens store Personligheder kunne ogsaa gjøre et overvældende Indtryk paa os, uden at vi derfor tillægge dem Syndfrihed, tværtimod gælder her snarere det modsatte: stor i Fortrin, stor i Feil. Overhovedet vil det vise sig, at i samme Grad som de metaphysiske Bestemmelser skydes til Side eller endog helt udelades, i samme Grad vil Christusskikkelsen opløse sig for os i Taage eller blive et Foster af den digtende Phantasi.

Men nu reiser Spørgsmaalet sig, hvor vi skulle søge den sidste Grund til Jesu Syndfrihed. Herved føres vi atter tilbage til Kenosislæren, ovenikøbet til det vanskeligste og dunkleste Punkt i den. Man har villet søge Syndfrihedens Aarsag i Jesu guddommelige Natur og sat den i Forbindelse med en delvis Kenosis: Helligheden og Kærligheden høre til de immanente Egenskaber i Gud, hvilke Logos ved sin Menneskeblivelse ikke har kunnet aflægge

(Thomasius — jvfr. ovfr. S. 277). Men dermed ophører Christus at være sandt Menneske, thi i saa Fald k u n d e han ikke synde og heller ikke fristes som et Menneske, efterdi Gud ikke kan fristes (Jak. 1,13: *θεὸς ἀπείραστός ἐστι κακῶν*). Menneskene kunne fristes, og Skriften fremhæver endog med stærkt Eftertryk, at Jesus er bleven fristet, men har seiret i Fristelsen (Matth. 4,1–11 jvfr. Hebr. 4,15: *πεπειρασμένος κατὰ πάντα*). Men hvis det var Jesus umuligt at synde (*non potuit peccare*), da vilde jo de ham paaførte Fristelser synke ned til et tomt Skuespil. Vi kunne derfor foreløbigt ikke komme videre end til at opstille Sætningen: han kunde undlade at synde (*potuit non peccare*).

Saavidt det nu er os muligt at trænge ind i Mysteriet, kunne vi tænke os Sagen saaledes i sine store Omrids. Som den guddommelige Natur ved den overnaturlige Undfangelse er nedsænket til et potentielt Anlæg, saaledes ogsaa dens Egenskaber. Helligheden og Kærligheden i Fosteret og det nyfødte Barn ere derfor ikke fuldt udviklede tilstede, men kun som et potentielt Anlæg. Begge maa da fra først af have været tilstede i Jesusbarnet som en guddommelig Drift, der først efterhaanden udvikles i Samklang med Barnets voxende Selvbevidsthed. Herved fæstnes Jesus efterhaanden i det Gode, og Livets Prøvelser, som møde ham, blive for ham en Indøvelse i det Gode (Hebr. 5,8: han lærte Lydighed af det, han led), indtil han naaede Fuldkommelsen (Hebr. 5,9: *τελειωθείς*). Paa denne Vis kunne vi forstaa, at hans oprindelige Mulighed for ikke at synde (*potuit non peccare*) efterhaanden gik over til en hellig Nødvendighed, hvorved Synden blev en Umulighed for ham (*non potuit peccare*). Dette sidste staar da som Endepunktet, hint første som Begyndelsespunktet for hans sædelige Udvikling.

Vi kunne da tænke os Jesus som Barn i Besiddelse af en medfødt hellig Natursikkerhed (Martensen), som

efterhaanden gennem Valgfriheden har fæstnet sig til Aandssikkerhed og har skærmet ham mod Overilelses- og Uvidenhedssynder. Der kan her drages en Parallel med den nyskabte Adam. Jesu Bevidsthed er ligesaa lidt som dennes fra først af en *tabula rasa*, han staar ikke ligegyldig overfor Godt og Ondt og kan ikke ligesaa vel vælge dette som hint, men det Gode er fra Begyndelsen tilstede i ham som virkende Livsmagt, og dets Udøvelse fylder ham med indre Tilfredshed og Glæde. Saaledes er Logos efter den overnaturlige Undfangelse og Fødsel tilstede som bærende men endnu ubevidst Livsgrund, af hvilken efterhaanden udvikles den vidende og frit villende Personlighed. Overfor den bærende guddommelige Livsgrund staar Valgfriheden, gennem hvilken hin mere og mere tilegnes. Derved at Jesus i sin Opvæxt atter og atter vælger det Gode, fæstnes han i det, og paa denne Vis gaar den umiddelbare Naturrørelse efterhaanden over til at blive en sædelig Frihedsvillie.

For at denne Udvikling kan finde Sted, maa Jesus underkaste sig Fristelsen, *πειρασμός*. Dens Mulighed er grundet i hans dobbelte Natur og deraf følgende dobbelte Villie (Dyotheletismen) eller, om man vil kalde den saaledes, dobbelte Drift, der er i ham som i ethvert Menneske, Aandsdriften opefter mod Gud og hans Rige, Naturdriften nedefter mod Selviskheden. Den første staar som den høiere ideale Villie, der falder sammen med Guds Villie, den sidste som den lavere empiriske Villie, der falder sammen med Egenkærligheden. Sammenstødet mellem disse to Villier eller Drifter har Paulus skildret i Rom. 7,15–23 især V. 19 (*ὃ ϑέλω — ὃ οὐ ϑέλω*). Ogsaa i Jesus kan under Lidelsens og Sjæleangstens forfærdelige Tryk Spændingen mellem begge Villier blive meget stærk (Gethsemane), men medens Paulus bekender sin Afmagt til ved egen Hjælp at hæve Spændingen (Rom. 7,24: jeg elendige

Menneske), saa formaar Jesus at hæve den, og de to adskilte Villier smælte sammen i den ene guddommelige Villie, som bøier sig ind under og bliver Et med Faderens Villie (Matth. 26,39: ikke som jeg vil, men som du vil). Eiendommeligt for Jesus bliver da, at Fristelsen trods sin lokkende Magt bliver staaende udenfor ham, faar ikke Leilighed til at hage sig fast i ham, men afvises ved en kraftig Villiesbeslutning.

Skriften meddeler os et Par Begivenheder, hvor Fristelsen fremtraadte med særlig Styrke, men overvindes (Fristelsen i Ørkenen — Gethsemane Have). Imidlertid antydes dog ogsaa, at Fristelsen indskrænkede sig ikke til disse enkelte Momenter, men gentoges oftere (Luk. 4,13, Hebr. 4,15). Vi kunne da sige, at Jesus blev fristet hele sit Liv igennem ligesom vi, men han seirede over Fristelsen. Han blev fristet til at tvivle om sig selv, om sit Gudsforhold, om sit Messiaskald (jvfr. Matth. 16,22), i det hans ydre Livsskæbne, Spotten og Forfølgelsen, tilsidst den blodige Død paa Korset, syntes at modsige Alt dette, men han seirer stedse i Troen paa sig selv, paa sit Kald og paa dets Fuldbyrdelse. Paa samme Maade fristes han til at svigte Kærligheden ved sine Disciples Lunkenhed og Mangel paa Forstaaelse, de store Folkemassers kjødelige Sind, Pharisæernes fanatiske Had, og han udbryder ofte i bittre Klager over alt dette, men alligevel bringer denne Utaknemlighed ham ikke til at opgive sin Kærlighed til Menneskene, han bevarer den usvækket indtil Enden (Joh. 13,1) og giver den endnu Udtryk i sine sidste Ord paa Korset. I denne Jesu Kærlighed har hans Syndfrihed sit positive Udtryk, thi Kærligheden er Lovens Opfyldelse

---

Luk. 4,13: Da Djævelen havde endt Fristelsen, veg han fra ham til en Tid.

Hebr. 4,15: Vi have en Ypperstepræst, som er fristet i alle Ting i Lighed med os, dog uden Synd.

efter dens inderste Væsen. Denne Jesu Kærlighed er baade intensiv indtil Hjertets fineste Rørelser og extensiv omfattende alle Mennesker og bliver herved den fuldkomne Kærlighed. Idet den viser sig seirrig overfor Menneskenes bittreste Had og Spot, aabenbarer den os Guds Kærlighed, der søger og virker Frelse for den faldne, syndefulde og vantro Menneskeslægt.

Jesu Syndfrihed faar for os en dobbelt Betydning. Den viser os den fuldkomne Lov, Kærlighedsbudet, i synlig legemliggjort Skikkelse og bliver derved for os et Forbilled til Efterfølgelse. Den nærmere Udvikling heraf tilfalder Sædelæren*). Men dernæst bliver Syndfriheden Betingelsen for, at Jesus kan bringe det fuldkomne Sonoffer for Slægtens Synder og derved udløse den faldne Slægt af Syndens og Dødens Baand og den Elendighed, som er kommen over den, og genopreise den til den Herlighed og Salighed i Livets evige Fylde, hvortil den oprindelig var skabt.

---

## § 30.

## Fornedrelses- og Ophøielsesstand.

For at betragte de gudmenneskelige Livsvilkaar under et samlet Overblik over hele den dermed følgende Livsudvikling fra dens første Begyndelse i Timelighedens Forkrænkelighed til dens Slutning i Evighedens Herlighed har man opstillet Læren om Jesu Fornedrelsesstand (*status exininationis*) og Ophøielsesstand (*status exaltationis*). Udtrykkene ere laante fra Phil. 2,8–9: *ἐταπείνωσεν ἑαυτόν* — *ὁ θεός ὑπερύψωσεν αὐτόν*: han fornedrede sig selv — Gud ophøiede ham. Den samme Modsætning udtrykkes i for-

---

*) Christelig Sædelære § 20: Jesu Efterfølgelse.

skellige Parallelsteder, saaledes Joh. 6,33, 38, 62 (stige ned fra Himlen og fare op til Himlen), Joh. 17,5 (udgaa fra Faderen og vende tilbage til Faderen), 2 Kor. 8,9 (rig i Himlen, fattig paa Jorden), Hebr. 12,2 (Kors og Skændsel paa Jorden, Herlighed i Himlen).

Begge Tilstande vise os Jesu gudmenneskelige Liv og Virken efter den fulde Længde saaledes, at den falder i to Dele, som staa i skarpeste Modsætning til hinanden, men netop herved kaste et klart Lys over hinanden (*opposita juxta se posita magis illucescunt*) og derigennem give os et desto fyldigere Indtryk af begge. De ældre Dogmatikere have ved deres Forkærlighed for schematisk Inddeling opstillet en Række Trin, *gradus*, i forskelligt Antal, fem, sex eller otte, hvilke de holde skarpt ude fra hinanden. Herved svækkes dog Totalindtrykket, og det Hele opløser sig for meget i Stykværk. Til den modsatte Yderlighed er man gaaet, naar man ophæver Adskillelsen mellem de to Tilstande og gjør Forskellen mellem dem dialektisk flydende, idet man gjør gældende, at Jesus i sine Mirakler allerede aabenbarede sin Herlighed, *δόξα* (saaledes Martensen). Ogsaa herved svækkes Hovedindtrykket, og den bærende Grundtanke bortfalder, nemlig Modsætningen mellem Jesu jordiske Ringhed og hans himmelske Herlighed, hvorigennem hans uendelige Kærlighedsfylde og hans fuldkomne Seir over Synd og Død kommer til fuld Aabenbaring.

Fornedrelsesstanden bestaar da deri, at Jesus med Aflæggelse af sin guddommelige Herlighed underkaster sig ikke blot de menneskelige Indskrænkninger, som ere knyttede til Endeligheden, men ogsaa de sjælelige og legemlige Lidelser, som ere Syndens Følger, samt Genvordigheder og Fristelser, medens han dog selv bliver urørt af Synden. Som enkelte Lysglimt i Fornedrelsen vise sig hans Mirakler og Forklarelse paa Bjerget. Hine betegnes som Kund-

gørelsen af hans Herlighed (Joh. 2,11: ved Bryllupet i Kana *ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ*). Naar der af samme Evangelist tales om den Herlighed, *δόξα*, som Jesus aabenbarede for sine Disciple (1,14), kan der være Spørgsmaal, om der herved skal tænkes paa Magtudfoldelsen ved Undergerningerne, muligvis Opstandelsen fra de Døde, eller paa den syndefri Udvikling af et sandt Menneskeliv som det fuldkomne Afbilled af Faderens Hellighed og Kærlighed. Det Sidste bliver det sandsynligste, thi hans Undergerninger overgaa ikke de Gerninger, som de gammeltestamentlige Propheter have udøvet, og det maa vel ogsaa siges, at den fuldkomne Opfyldelse af Kærlighedsloven og Oprettelsen af Gudsriget i en syndefuld Slægt er et større Under end at helbrede Syge og opvække Døde (jvfr. Joh. 14,12). Hvad enten nu Jesu Herlighed som den Enbaarnes af Faderen tages paa den ene eller den anden Maade, saa ophæves paa ingen Maade hans Fornedrelse, tværtimod bliver den smertefulde Modsigelse mellem den rige Aandsfylde og Kærlighedsfylde paa den ene Side og den snæversynede Haardhjertethed og Fanatisme paa den anden Side desto føleligere, som jo ogsaa Jesus selv sukker over sit Samliv med den vantro og forvendte Slægt (Matth. 17,17).

De forskellige nedadstigende Trin, som de ældre Dogmatikere opstille i Fornedrelsen, Undfangelse, Fødsel, Opdragelse, Lidelse, Død og Begravelse, ere med Undtagelse af de to sidste ovenfor bleven nærmere forklarede; kun maa mærkes, at Lidelsen ikke alene maa indskrænkes til den brutale Mishandling umiddelbart før Jesu Død men strækker sig over hele hans jordiske Liv, idet han lider Sult, Tørst, Træthed og maa bære Dagens Hede og Besvær ved Siden af den sjælelige Lidelse, som hans Disciples

---

Matth. 17,17: O du vantro og forvendte Slægt, hvor længe skal jeg være hos Eder? hvor længe skal jeg taale Eder?

Mangel paa Forstaaelse og hans Fjenders hadefulde Modstand voldte ham. Sit dybeste Punkt naaer Fornedrelsen i Døden, der synes Et med selve Tilintetgjørelsen, og til den vender nu vor Betragtning sig.

Døden, som er Syndens Straf, er det jordiske Livs Ophør ved Adskillelsen af Legem og Sjæl. Forud for den gaar i mange Tilfælde en Række Sygdomme og Svækkelser, der nedbryde Legemets naturlige Kraft, eller den stigende Alder, der lidt efter lidt berøver Legemet dets Modstandskraft. Men da Sygdom, Svækkelse og Død er Straf over Menneskenes Synd, kan der spørges, om Jesu Legem paa samme Maade var underkastet Sygdom og Død, da han som syndefri dog var hævet over begge. En dobbelt Betragtning har her gjort sig gældende, støttende sig til forskellige, tilsyneladende hinanden modsigende Udtalelser om Messias. Snart skildres han som Skønhedens fulde Aabenbaring, deiligere end Menneskenes Børn (Ps. 45,$_2$), svulmende af Kraft, straalende i Høihed nedslaar han alle sine Fjender — snart atter som den, der er uden Skønhed og Anseelse, foragtet og forladt af Alle, en Smertens Mand, velkendt med Sygdom (Es. 53,$_{2-3}$). Det er de to forskellige Fremstillinger af den seirende og den lidende Messias, som her komme til Orde. Vi genfinde begge i den christelige Kunst. Middelalderens dybe Følelse og Inderlighed samt asketiske Verdensopfattelse har faaet sit Udtryk i de mange Billeder af Jesu afmagrede og svækkede Legem, medens Renaissancens store Kunstnere fremstille Christusskikkelsen som Idealet af menneskelig Sundhed og Skønhed. Evangelierne give os ingen Veiledning i saa Henseende, og hvor stor en æsthetisk og historisk Interesse en Skildring af Jesu Udseende og ydre Optræden end kunde frembyde, maa en saadan dog siges at ligge udenfor den religiøse Interesse, ja vilde muligvis virke svækkende og forstyrrende paa den. Hovedsagen er, at vore Evangelier

give os en levende Skildring af Jesus som et sandt Menneske. Han lider baade Hunger (Matth. 4,$_{2}$) og Træthed og Tørst (Joh. 4,$_{6-7}$, 19,$_{28}$) som et saadant. Dog kunne vi neppe tænke os, at han har været Sygdom underkastet, om end en enkelt Udtalelse kunde tolkes i denne Retning (Mark. 3,$_{21}$: *ἐξέστη*, han er ude af sig selv). Naar man har indvendt, at han, som lægede Andre, kunde vel ikke selv lide af Sygdom, saa kan dertil svares, at som han ikke gjorde Mirakler for at hjælpe sig selv (Matth. 4,$_{1}$ flg.: Fristelsen i Ørkenen, 26,$_{51}$ flg.: Paagribelsen i Gethsemane), saaledes heller ikke overfor Sygdom. Hovedspørgsmaalet bliver, om Jesu Legem var dødeligt som andre Menneskers, eller om det paa Grund af hans Syndfrihed var udødeligt. I sidste Tilfælde kunde istedenfor Døden være indtraadt en Omdannelse som Forklarelsen paa Bjerget (Matth. 17,$_{1}$ flg.) eller som for de troende Christne ved Christi Genkomst (1 Kor. 15,$_{51-52}$). Denne Mulighed er imidlertid udelukket ved, at hans Død er en Nødvendighed for Frelsesværkets Fuldførelse. Men det fastholdes, at Døden var for ham ikke som for Andre en Naturnødvendighed, men Aandens Frihedshandling (Joh. 10,$_{18}$, 2,$_{19-21}$), og derved tænkes ikke blot paa den voldsomme Dødsmaade, men paa selve Døden, som ingen Magt havde over ham uden den, som han frivilligt indrømmede den (jvfr. Ap. G. 2,$_{24}$: det var umuligt, at han kunde holdes af Døden).

Efter Døden følger endnu Begravelsen, hvilken danner det sidste Trin i Fornedrelsen, thi den er Udtryk for den fuldkomne Udslettelse af Jordelivet, saaledes som det hedder i Talemaaden: »han er baade død og begraven«, med andre Ord: nu er ethvert synligt og sandseligt Spor

---

Joh. 10,$_{18}$: Ingen tager mit Liv fra mig, men jeg sætter det til af mig selv.

Joh. 2,$_{19-21}$: Jesus taler om Templets, d. e. hans Legems Nedbrydning og Genopreisning.

forsvunden. Paa denne Vis opfattede ogsaa Jesu Disciple hans Død og Begravelse: nu var det sidste Haab om, at han skulde være den af Gud forjættede Frelser og Messias, borttaget.

Men hermed er ogsaa Fornedrelsen fuldbyrdet indtil sidste Led og Lidelsens Bæger udtømt. Nu indtræder den anden Række, som danner Modsætningen dertil, og hvilken vi betegne som Ophøielsen. Den indledes med Christi Nedstigning til de Dødes Rige eller Underverdenen, som det udtrykkes efter Oldtidens Opfattelse (*descensus ad inferos*). Da den er optaget som Led i Daabsbekendelsen, er der Grund til en nærmere Redegjørelse for denne mysteriøse Begivenhed, saa meget mere som misvisende Opfattelser af den ere blevne gjorte gældende. Vore Evangelier indeholde kun Antydninger (Luk. 23,$_{43}$, Matth. 27,$_{52-53}$), derimod finde vi den udførligere omtalt i 1 Pet. 3,$_{18-19}$, hvilket Sted er Genstand for forskellige Udlægninger. Det fortælles her, at Jesus efter at have lidt Døden paa Korset atter blev opvakt til Live og steg ned i de Dødes Rige, hvor han prædikede for de genstridige og vantro Mennesker paa Noahs Tid, som vare omkomne ved Syndfloden, og hvis Sjæle holdes i Forvaring til Dommen. Det maa strax bemærkes, at der her ikke kan tænkes paa en figurlig Tale, hvoraf Meningen skulde være, at Christus i Noahs Skikkelse havde prædiket for den samtidige forhærdede Slægt (Augustin). Heller ikke kan den reformerte Kirke have Ret, naar den forstaar Nedfarten til Underverdenen som et billedligt Udtryk for Jesu Sjæls- og Legemskvaler paa Korset*). Sammenhængen forbyder en saadan Udlægning og tillader kun at forstaa det som et historisk Factum, der har fundet Sted efter Jesu Død og maa stilles i Række med hans Opstandelse og Himmelfart.

---

*) Heidelberger Katechismus § 44.

Med Hensyn til Maaden, hvorpaa denne Nedstigning fandt Sted, har man, idet man støttede sig til Ordene »i Aanden«, *πνεύματι*, ment, at der her er Tale om en sjælelig Nedstigning, medens Legemet hvilede i Graven. Dog er dette ikke nødvendigt, thi Ordene »i Aanden« kunde ligesaa vel forstaas om en stærk aandelig Bevægelse, der finder Sted i Legemet, saaledes Joh. 11,33 (Jesus rørtes i Aanden). Da det siges, at Jesus blev levendegjort (*ζωοποιηθείς*), maa her vistnok tænkes paa en baade sjælelig og legemlig Nedstigning, *tota persona*, som det hedder i Concordieformlen (art. 9 p. 788).

Ulige vigtigere bliver imidlertid Spørgsmaalet om Formaalet for denne Nedfart til de Dødes Rige. Den katholske Kirke har fra gammel Tid fastholdt, at Formaalet var at udfri de hensovede Fromme i Israel fra Dødens og Djævelens Magt, og dette blev senere et Yndlingsæmne for den christelige Kunst. Imidlertid maa herimod bemærkes, at Apostelen slet ikke taler om de Fromme, men tværtimod om den mest ugudelige Slægt, som til Straf fandt sin Undergang ved Syndfloden. Luther holder for, at Christus ved denne Nedstigning har kundgjort sin Guddomsmagt og beseiret Djævelen og hans Rige, men afviser iøvrigt videre Speculationer over dette dunkle Æmne, og dette Standpunkt genoptages senere af Concordieformlen*). Det turde dog være, at der her er lagt mere ind i Texten, end der egentlig staar, og senere lutherske Dogmatikere have derfor fastholdt Ordet: han prædikede, *ἐκήρυξεν*, og da der her er Tale om de værste Syndere, forstaaet det om en Fordømmelsesprædiken, *prædicatio damnatoria*, overfor de van-

*) Conc. form. art. IX: Simpliciter credimus, quod tota persona, deus et homo, post sepulturam ad inferos descenderit, Satanam devicerit, potestatem inferorum everterit et diabolo omnem vim et potentiam deripuerit. Quomodo vero Christus id effecerit, non est, ut angustis et sublimibus imaginationibus scrutemur.

tro Fornægtere og Spottere, blandt hvilke Noahs Samtidige nævnes som de allerværste. I nyere Tid har man derimod villet give Stedet en mildere Udtydning, idet Formaalet for Christi Nedfart skulde være at forkynde Evangeliet for de henfarne Slægter, som i deres Jordeliv ikke havde hørt det, og derved give dem Leilighed til Omvendelse. Denne Udlægning maa dog afvises, den har Intet at støtte sig til i Texten. Naar man paastaar, at *κηρύσσειν* kun kan tages lig *εὐαγγελιζέσθαι,* da gendrives dette af Matth. 3,1, Ap. G. 15,21 og Rom. 2,21, hvor *κηρύσσειν* bruges om Lovens Forkyndelse. Hertil kommer, at i den hellige Skrift tales ikke om dem, som Intet have hørt om Christus, og om deres Skæbne (nærmere herom i Eschatologien). Heller ikke kan 1 Pet. 4,6 *(νεκροῖς εὐηγγελίσθη)* benyttes som Bevis for en saadan Frelsesprædiken efter Døden, thi efter apostolisk Sprogbrug tænkes her ved *νεκροί* paa de hensovede Christne, for hvem Døden har været Syndens Straf som for alle Mennesker *(ἵνα κριθῶσι κατὰ ἀνθρώπους σαρκί)*, men som alligevel have fundet Naade for Gud til evigt Liv. Overhovedet kan det ikke forstaas, hvorfor Apostelen netop nævner de værste og mest forstokkede Syndere, hvoraf den farlige praktiske Slutning kan drages, at man kan uden Fare ringeagte Guds Ord og undlade at omvende sig, da der jo altid efter Døden vil være Tid og Leilighed dertil.

Stedets Mening bliver da saaledes at forstaa, at Christi Prædiken for de Vantro i Underverdenen har været en Stadfæstelse af Noahs Prædiken og dermed af hele den gammeltestamentlige Propheti om Messias' Komme. Alle de, som have spottet og haanet og forfulgt Guds Udsendinge, skulle nu faa Syn for Sagn d. e. faa at se, at Noah og de efterfølgende Propheter have havt Ret, og Christi Prædiken har da muligvis bestaaet i den synlige Fremvisning af Opstandelsens Herlighed, saa at de skulle se, at

det prophetiske Ord ikke var tomt Mundsveir, men livskraftig Magt (jvfr. Joh. 19,37: de skulle se, i hvem de have stunget). Om de derefter have omvendt sig eller fremturet i deres Forstokkelse, derom siger vort Sted Intet, og dette Spørgsmaal maa derfor henstaa ubesvaret. Hovedvægten i vort Sted kommer til at hvile paa *ζωοποιηθείς* i V. 18 i Modsætning til *θανατωθείς*: Aandens underfulde Liv i Modsætning til Kjødets naturlige Død. De følgende Vers ere kun en Udfoldelse heraf. Efter at Jesus var død den forsmædelige Død paa Korset, blev han genopvakt til Livet, og det et Liv af en saadan Fylde og Guddomsmagt, at han mægtede, hvad intet Menneske har evnet, at fare ned til det nederste Dyb, hvor Aanderne holdes i Forvaring, og derefter atter op til den høieste Himmel, hvor han tager Plads ved Guds Høire, delende Almagten og Verdensstyrelsen med ham. Nedfarten til Underverdenen skal derfor ikke tages som en dogmatisk Læresætning, men som en historisk Kendsgerning. Paa denne Maade har ogsaa Kirken forstaaet den ved at optage den i Daabsbekendelsen i Rækken af de andre historiske Kendsgerninger i Jesu Liv: Undfangelse, Fødsel, Lidelse, Død og Opstandelse. Om Nedfarten skal tænkes at have fundet Sted før eller efter Opstandelsen, har der været ført adskillig Diskussion; 1 Pet. 3 giver ingen Oplysning herom, da der ikke nævnes Opstandelsen, men kun Himmelfarten og Sædet ved Guds Høire. Naar den i Daabsbekendelsen nævnes før Opstandelsen, maa det erindres, at dette Led er det sidst optagne, først i det fjerde Aarhundred, og at Tidsbestemmelsen her bliver af underordnet Betydning.

Naar Christi Nedfart til Underverdenen kan betragtes som et Mellemled mellem de tvende Status, saa bliver Opstandelsen (*ἀνάστασις, resurrectio*) det første Led i Ophøielsen. Dog maa mærkes, at naar Jesus stundom taler om at ophøies (*ὑψωθῆναι*, Joh. 3,14, 8,28, 12,32), da tænkes

hermed ikke paa Opstandelsen, men det er et ironisk Udtryk for Korsfæstelsen (»naar I faaer ophøiet mig« — Sammenligningen med Kobberslangen, som Moses opreiste i Ørkenen). Opstandelsen betegner han med Udtryk »at stige op, gaa til Faderen, herliggjøres« *(ἀναβαίνειν, ὑπάγειν πρὸς τὸν πατέρα, δοξάζεσθαι)*. Den er Christi legemlige og sandselige Aabenbaring efter Døden for hans Disciple (1 Kor. 15), og fremstilles snart som en Almagtshandling af Faderen (Ap. G. 2,24 og oftere) snart som Christi eget Værk (Joh. 2,19, 10,17, 18, 11,25). Den sker altsaa ved en fuld Samvirken af Faderen og Sønnen.

Paa dobbelt Maade har man villet forstaa Opstandelsen. Man har tænkt sig den som en successiv, jævnt fremskridende Omdannelse af Legemet fra jordisk Sandselighed til himmelsk Herlighed, som foregaar i de 40 Dage efter Opstandelsen. Til Bevis herfor har man anført, at Jesus endnu spiser og drikker som i sit Kjøds Dage (Luk. 24,39–43, Joh. 21,8–13). Herimod kan dog siges, at denne Spisen og Drikken nævnes som Vidnesbyrd for Apostlene om Jesu virkelige Legemlighed, men ikke omtales som en Nødvendighed for ham. Ligeledes har man villet forstaa de hemmelighedsfulde Ord til Maria Magdalene: rør mig ikke (Joh. 20,17: *μή μου ἅπτου*) som en Advarsel imod at røre ved ham, fordi han endnu var i sin Omdannelsesproces og ikke taalte Berøring, men andre Steder opfordrer han jo selv Apostlene til at røre ved sig (Luk. 24,39: *ψηλαφήσατέ με* — ligeledes overfor Thomas i Joh. 20,27); atter her har Berøringen til Formaal at forvisse Apostlene om hans virkelige Legemlighed. Ordene »rør mig ikke« blive da at forstaa saaledes: du behøver ikke at røre ved mig, det er mig og ingen Anden, thi jeg er endnu ikke gaaet bort til Faderen d. e. faren til Himmels.

Opstandelsen maa derfor vistnok rigtigere opfattes som en enkelt Act, fuldført paa een Gang, hvorfor Opstandelses-

legemet kaldes Herlighedens Legem, σῶμα τῆς δόξης, saaledes hos Paulus, ligeledes hos Matthæus og Johannes, hvilket ogsaa forklarer, at ingen af disse Evangelister fortæller om Himmelfarten. De 40 Dage have da ingen Betydning for Jesus selv til hans successive Omdannelse, men derimod for Apostlene, som herved forsikkres om, at han stadig vil være hos dem, selv om de ikke mere se ham paa sandselig Vis. Og naar Jesus efter Opstandelsen kun viser sig for sine Disciple og Troende, men ikke for Andre, da er det, fordi kun disse have den fornødne Modtagelighed i deres Tro paa ham, de Andre vilde kun rammes af en pludselig Forbauselse uden dybere Eftervirkning, fordi de manglede Troen (jvfr. Luk. 16,31: den rige Mand og hans Brødre).

Opstandelsens dogmatiske Betydning er dels objectiv, idet den kundgjør Christi Seir over Døden (Ap. G. 2,24: Døden kunde ikke holde ham), hans Indgang til Herligheden og er en Besegling af Forsoningsofferets Gyldighed og derigennem af vor Retfærdiggjørelse (Rom. 4,25) — dels subjectiv, idet den forvisser os om vor christelige Tros urokkelige Sandhed og derigennem bliver Pantet paa vor egen Opstandelse (Phill. 3,21).

Paa forskellig Maade har man søgt at bortforklare Opstandelsen som en historisk Kendsgerning. Snart har man ligefrem erklæret den for en Skindød eller Afmagt, hvoraf Jesus er vaagnet og bleven i al Stilhed bortfjernet af sine Disciple — snart som en Hallucination (Renan) eller som en Mythe (Strausz) — snart endelig som en indre Aabenbaring eller Vision i Lighed med Paulus' Syn paa Veien til Damaskus. Alle disse Forklaringer strande

---

Rom. 4,25: Han blev hengiven for vore Overtrædelser og opreist til vor Retfærdiggjørelse.

Phill. 3,21: Jesus Christus skal forvandle vort Fornedrelses Legem til at være ligedannet med hans Herligheds Legem.

dog paa den Enstemmighed, hvormed Evangelister og Apostle forkynde Opstandelsen som en legemlig, synlig og sandselig Act, og paa den psychologiske Umulighed, at Apostlene fra at være tvivlende og forsagte pludselig skulle være blevne omskabte til trosstærke Helte, der satte Livet ind paa at forkynde Christi Opstandelse, naar de ikke havde Andet at støtte sig til end et Foster af deres egen Phantasi eller endog et frækt Bedrageri. Ikke mindre uforklarlig bliver Kirkens Stiftelse, dens hurtige Udbredelse trods blodige Forfølgelser, dens urokkede Bestaaen trods alle indre Stridigheder indtil den Dag idag og dens ustandsede Fremtrængen blandt alle Folkeslag og i alle Tungemaal.

Men paa den anden Side er det ogsaa en Misforstaaelse, naar man tror at kunne føre et ydre historisk Bevis for Christi Opstandelse, ja endog fremsætter den Paastand, at ingen historisk Begivenhed er stadfæstet ved saa sikkre Vidnesbyrd som Opstandelsen. Denne kan ikke stilles paa Linie med andre historiske Begivenheder, fordi disse staa for os som en blot ydre Objectivitet, men Opstandelsen er tillige en religiøs Sandhed og kræver som saadan tillige Tilegnelse i Troens Inderlighed. Hvor den sidste mangler, ville alle ydre Beviser, hvor stærke og overbevisende de end kunne være, blive virkningsløse. Vor Tro paa Christi Opstandelse sikkres ganske vist ved de stærke evangeliske Vidnesbyrd, men dens faste Grund hviler dog ikke i disse alene, men ligesom vor Tro paa den underfulde Undfangelse og Guds Menneskeblivelse ved denne i vort Syn paa Evangeliet som Helhed, paa Christi Stilling som Midler mellem Gud og Mennesker, vor Frelser og Forsoner, og dette vort Syn fremkaldes og fastholdes atter ved den Hellig Aands Vidnesbyrd, men ikke ved blotte ydre historiske Beviser.

Med Himmelfarten afsluttes Christi synlige Aabenbarelser for hans Disciple; de to senere Aabenbaringer for

Stephanus og Paulus bære mere Præget af himmelske Visioner og adskille sig bestemt fra de synlige og sandselige Aabenbaringer umiddelbart efter Opstandelsen og i de paafølgende 40 Dage. Himmelfarten betegner Indtrædelsen i den fulde guddommelige Majestæt, i Allestedsnærværelsen og Almagten, hvilket endnu ikke var opnaaet med Opstandelsen (jvfr. Joh. 20,17: »jeg er endnu ikke opfaren til min Fader«). En saadan synlig overnaturlig Bortgang var nødvendig for Disciplenes Skyld, thi ellers vilde de stadig have ventet atter at se ham i synlig Skikkelse. Beretningen derom have vi hos Luk. 24,50 flg., Ap. G. 1,2 flg. Det siges her, at efter at han for sidste Gang havde samlet sine Disciple om sig og talt med dem, blev han optagen til Himlen, og en Sky borttog ham fra deres Øine. Med dette Udtryk betegnes, at han nu er ganske borttagen fra den sandselige Verden, han er gaaet ind til Faderen d. e. til den oversandselige Tilværelse, hvor der hverken er Rum eller Tid, men Alt er Evighed og Salighed. Den unddrager sig al vor Forestillingsevne, hvilket faar sit Udtryk ved Skyen, der skjuler ham og drager ligesom et Tæppe for hin oversandselige Væren, der vel kan tænkes, men ikke forestilles af os. Naar man derfor har indvendt mod Himmelfartens historiske Virkelighed, at den vel kan bringes i Samklang med Oldtidens Verdensanskuelse, men er i Strid med det Kopernikanske System, da er dette en Misforstaaelse, thi her er ikke Tale om en Henflytten fra et Sted i Verdensrummet til et andet fjerntliggende, men om en Overgang fra denne sandselige Verden til en Væren af hel anden Beskaffenhed og under helt andre Livsvilkaar. Christi Himmelfart har ligesaa lidt at gjøre med det kopernikanske System, som Sandhed og Retfærdighed har at gjøre med Tyngdeloven.

En anden Indvending, man har reist mod denne underfulde Begivenhed, er, at den kun fortælles af Evange-

listen Lucas, men derimod ikke af de andre Evangelister. Hertil kan dog svares, at Johannes hentyder til den ved Udtrykket *ἀναβαίνειν,* fare op (Joh. 6,62, 20,17), ligesom der ogsaa hos de andre Apostle findes Hentydninger til den, saaledes i Peters Tale ved Pinsefesten (Ap. G. 2,33), i Eph. 4,10 (han opfor over alle Himle), 1 Tim. 3,16 (han blev optagen i Herlighed), 1 Pet. 3,22 *(πορευθεὶς εἰς οὐρανόν),* Hebr. 7,26 (han er bleven ophøiet over alle Himle). Det er derfor med god Føie, at Kirken har føiet Christi Himmelfartsdag til sine øvrige store Fester og lader den være Afslutningen paa disse, hvorefter følger Trefoldigheds Søndag, som i sig samler alle Festerne i deres Tilværelses altomfattende dybe Livsgrund.

Naar vi tage Opstandelsen og Himmelfarten som virkelige Begivenheder, saa bliver derimod Sædet ved Faderens Høire (*sessio ad dextram dei*) at tage som et billedligt Udtryk, thi vi ere nu førte over i en Væren, hvor ingen stedlige Bestemmelser kunne anvendes. Tanken, som udtrykkes hermed, er, at Christus i sin Ophøielse ikke blot har fuld Delagtighed i den guddommelige Livsfylde, men ogsaa i den guddommelige Magt og Verdensstyrelse. Udtrykket: »han satte sig ved Guds Høire« *(ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ)* findes mangfoldige Steder, saaledes Matth. 26,64, Marc. 16,19, Ap. G. 2,33, Eph. 1,20, 1 Pet. 3,22, Hebr. 1,3. De kunne alle føres tilbage til Ps. 110,1, hvor Billedet er laant fra den østerlandske Hersker, der tager sin ældste Søn til Medregent og giver ham Plads paa Thronen ved sin høire Side. Udtrykket skal ikke tages lokalt, thi »Guds

---

Joh. 6,62: Hvad om I faa at se, at Menneskens Søn fare op, hvor han var før?

Joh. 20,17: Jeg er endnu ikke opfaren til min Fader.

Ps. 110,1: Herren sagde til min Herre: sæt dig ved min høire Haand, indtil jeg faar lagt dine Fjender til dine Fødders Fodskammel.

Høire er overalt« (Luther) d. e. vi ere her i en Væren udenfor al Rumlighed. Der betegnes hermed ikke noget bestemt Sted, men Allestedsnærværelsen og Delagtigheden i den guddommelige Verdensstyrelse særligt overfor Menigheden (jvfr. Matth. 18,20, 28,18–20). Christus er nu i fuld Besiddelse af den guddommelige Herlighed og Ophøiethed over al jordisk Indskrænkning samt i fuld Besiddelse af den guddommelige Magtfylde.

I denne guddommelige Herlighed deltager ligesaa vel den menneskelige idealt forklarede som den guddommelige Natur, her finder en fuldstændig *communicatio idiomatum* Sted, alle Skranker ere nu bortfaldne, den guddommelige Livsfylde boer legemligt i ham (Kol. 2,9: *σωματικῶς* — jvfr. Phill. 3,21: hans Herligheds Legem — den paulinske Nadverlære i 1 Kor. 10,16 og 11,27). Det aandelige Herligheds Legem, hvorom her tales, bliver da Udtryk for hans menneskelige Natur. Vi kende ikke Grænserne for den menneskelige Natur eller overhovedet Vilkaarene for den aandeligt forklarede Menneskenatur, men kunne allerede i dette Jordeliv se, hvorledes Menneskeaanden stadig udvider sit Herredømme over Rummet ved Nutidens store Opfindelser, Telegraph og Telephon og Elektricitet, idet hele vort Culturliv er en fremskridende Frigjørelse for de Skranker, som Tiden og Rummet sætte for vort Aandsliv. Vi kunne da tænke os Christi gudmenneskelige Natur i en blivende Tilstand af ubegrændset Frihed og salig Livsfylde, ud fra hvilken han meddeler det sande Liv til alle sine Troende (jvfr. Joh. 15,1 flg.: Vintræet og Grenene).

Den reformerte Kirke fastholder Adskillelsen mellem de to Naturer ogsaa i Christi Ophøielsesstand. Sædet ved Faderens Høire forstaar den om et bestemt Sted (*locus descriptus*), hvor Christi forklarede Legemlighed er tilstede, medens derimod den fra ham udgaaende Kraft virker over-

alt*). Denne Opfattelse ligger til Grund for den calvinske Nadverlære. Den reformerte Kirke søger at bevare Omridsene af Christi Legemlighed ogsaa i det Hinsides, men opløser dermed Christi Væren i en Dobbelt-Existents. Man vil her genkende den reformerte Kirkes Tilbøielighed til begrebsmæssig sondrende Forstaaelse, medens den lutherske Kirke bøier sig for Trosmysteriet i Erkendelsen af den menneskelige Tankes Afmagt til, hvor Skriftens Veiledning mangler, at indramme det Hinsides i faste Begrebsformer.

---

## III.

## FRELSEN VED JESUS CHRISTUS.

Formaalet for Christi Komme er at genoprette det ved Synden forstyrrede Livssamfund mellem Gud og Mennesker. Han maatte derfor først forkynde dem Sandheden (Joh. 18,37), kundgøre dem i sin Lære og i sit Liv Guds Hellighed, der er uforenelig med Menneskenes Syndighed. Dog vilde en saadan Kundgørelse alene ikke være tilstrækkelig, den vilde ved at vise Afstanden mellem begge kun bortstøde Menneskene i Forfærdelse over deres Synd (Luk. 5,8: Peter ved den underfulde Fiskefangst). Ved Siden af en saadan Forkyndelse maatte Christus tillige udrive Menneskene af Syndens Magt og Elendighed og forløse dem fra det Onde. Men dette er betinget af, at Gud vil komme Menneskene i Møde og forbarme sig over dem, med andre

*) Jvfr. Genfer Katechismen: »Det forholder sig forskelligt med Christi Legem, som er optaget i Himlen, og med hans Kraft, som virker overalt.« –

Joh. 18,37: Jesus siger til Pilatus: jeg er dertil født og kommen til Verden, at jeg skal vidne om Sandheden.

Ord en Forsoning mellem Gud og Mennesker maa finde Sted, inden Udløsningen fra det Onde kan gennemføres. Saaledes bliver Forsoningen det egentlige Centrum i Frelsen, fordi den er Betingelsen for, at Livssamfundet med Gud kan genoprettes. Som Christologien er Centrum i Dogmatiken, saaledes bliver atter Forsoningen Centrum i Christologien. Her løbe alle Tanketraadene sammen, men heri bestaar ogsaa Vanskeligheden ved den dogmatiske Behandling af dette Æmne, idet de enkelte Tankebestemmelser gensidig betinge hinanden. Det maa da vel erindres, at hvad der i Livet hører uadskilleligt sammen, maa for den reflecterende Tænken skilles ud fra hinanden og stilles Side om Side. Saaledes er nu engang vor Tænkens Natur, den er ikke intuitiv men discursiv, som jo ogsaa Apostelen erkender, at vi forstaa kun stykkevis (1 Kor. 13,9). Hvad i det Foregaaende er udviklet om Christi Person og Livsudvikling, er i og for sig uadskilleligt fra, hvad her skal meddeles om Frelsen, thi selve Incarnationen er jo et Led i Frelsesværket og hører ligesaa vel med til hans Kærlighedsgerninger som hans Forsoningsdød. Men i Tanken og Begrebet, i den dogmatiske Udvikling maa de holdes ude fra hinanden, for at vi kunne komme til klar og fyldig Forstaaelse af begge, forsaavidt det overhovedet er muligt for den menneskelige Tænken.

---

## § 31.

### Forsoningens Forudsætninger og ideale Grundtræk.

Inden vi gaa over til en Fremstilling af den bibelsk-kirkelige Forsoningslære, maa vi først gøre Rede for de Forudsætninger, som betinge den. Vistnok ere disse allerede tidligere blevne betragtede, men de maa dog tages op paa ny, thi i samme Grad, som de overses eller svækkes,

vil ogsaa Forsoningslæren blive mere eller mindre misforstaaet og forvansket. Disse Forudsætninger ere da af dobbelt Art, dels subjective, sete fra Menneskets Side, dels objective, sete fra Guds Side.

Vende vi Blikket mod den første, da finde vi, at Mennesket lever hengivet i Synden i dorsk Ligegyldighed overfor Gud og hans Villie (*Conf. Aug. art. II: sine metu dei, sine fiducia erga deum*) eller, hvor Samvittigheden er vaagnet, i stor Skræk for Guds Vrede (*terrores incussi conscientiæ*), der ved en stigende Forhærdelse gaar over til Had og Uvillie mod Gud, til Trods og Foragt for hans Lov. Samvittighedens Dom overtyder Mennesket om dets Skyld og Strafværdighed og driver det derved bort fra Gud, hvis Vredesdomme det frygter og om muligt vilde skjule sig for. I denne Tilstand kan Mennesket vel endnu i sine bedre Øjeblikke føle Længsel efter Gud, men jo mere Samvittigheden vaagner, des mere stødes det atter bort ved Tanken om egen Skyld og Brøde og om Guds Hellighed, der hverken kan eller vil taale Synderen i sin Nærhed.

Overalt, hvor den religiøse Bevidsthed er vaagnet til Klarhed over Gudsforholdet, ville disse Tanker komme til Udtalelse. Først og fremmest i Israels Folk, hvor de bittre Klager og dybe Hjertesuk lyde gennem Psalmerne og de prophetiske Skrifter, men ogsaa senere og helt ned til vore Dage møde vi mangfoldige Frommes Vidnesbyrd snart som et mørkt Tungsind snart som Hjertets Uro og Følelse af egen Afmagt til at kunne frigøre sig fra Syndens Overmagt. Selv hos hedenske Folk baade i Oldtid og Nutid om end i meget taaget og uklar Skikkelse findes en lignende Sorg over egen Synd og Skyld og en deraf følgende Frygt for de guddommelige Magters straffende Vrede. Saaledes overalt, hvor den religiøse Bevidsthed er vakt og rører sig mere eller mindre stærkt. Anderledes med Philosophien, der arbeider med en Abstraction af Gudsbegrebet, og med

Poesien, hvis sødlig sentimentale Gudsbegreb, som den ofte byder os, er et Foster af Phantasien og stemmer ikke med Virkeligheden. Kun i det religiøse mødes vi med Gud selv, medens Philosophi og Poesi, der have løsrevet sig fra det religiøse Trosliv, kun gribe Skyggen af ham, ja tilsidst føre ud i Tomhed.

Idet vi dernæst vende vor Betragtning til Gud, som han har aabenbaret sig, da møde vi her den objective Forudsætning for Forsoningen. Denne ligger nemlig i det indre Forhold mellem hans Hellighed og Kærlighed, og vi føres herved tilbage til Læren om de guddommelige Egenskaber. Atter her nødes vi til i Begrebet og for Tanken at adskille, hvad der i Livet hører uadskilleligt sammen, thi Guds Hellighed og hans Kærlighed ere ikke hinanden modstridende Egenskaber, saaledes som vi ere nødte til at opfatte dem for at forstaa dem, men de ere hinanden iboende Egenskaber.

Guds Væsen er, som det tidligere er blevet udviklet (se ovenfor S. 49), Kærlighed, men Kærlighed er Personlighedens Selvmeddelelse, hvilket atter forudsætter, at Personligheden har et Selv at meddele, d. e. en Forsigbestaaen, hvilken den hverken kan eller vil bortgive uden med det Samme at opgive sig selv. Denne Guds Selvhævdelse finder sit Udtryk i hans Hellighed, der støder alt Ondt bort fra ham og derved ogsaa Synderen, som vil eller øver det Onde. Guds Kærlighed bliver da til en hellig Kærlighed, og dens Genstand maa være af en saadan Natur, at den er ren og hellig, som Gud er det. Det bliver saa meget mere nødvendigt, som Guds Kærlighed er indtrængende til dens Genstands inderste Natur, efterdi Gud selv lever og rører sig i al sin Skabning, ja er dens inderste Livsgrund. Overfor Naturskabningen kan Guds Hellighed ikke gøre sig gældende, efterdi den er ufri og bunden til at udføre hans Love; derfor bliver

den Genstand for Guds Godhed, der giver den Liv og Livsnydelse, men ikke for Guds Kærlighed, som kun kan omfatte frie Personligheder, der efter et frit Valg kunne træde i Samfund med ham og blive ham lige i Renhed og Hellighed.

Ved Guds Hellighed og Retfærdighed sættes et Retsforhold mellem ham og Menneskene, d. e. der sættes en Grænse mellem ham og Menneskene, som kan overskrides, men ikke maa overskrides. Et saadant Retsforhold, som udtrykker den af Personligheden satte Grænse for dens Væren, et »hertil og ikke videre«, er af en fin og aandelig Natur og maa ikke forvexles med det juridiske Retsbegreb, som drager de ydre Grænser og derfor er af en haandgribelig udvortes Natur, nøie knyttet til ydre Former, hvori den er bleven fæstnet. Derimod er et aandeligt Retsforhold tilstede i ethvert frit Tillids- og Kærlighedsforhold mellem Personer, saaledes mellem Venner, mellem Mand og Hustru, Forældre og Børn, men det er skjult tilstede og træder først aabenlyst frem, hvor det føler sig krænket. Det finder sit Udtryk i den gensidige Agtelse, som danner den nødvendige Betingelse for, at de nævnte Forhold kunne opretholdes efter deres indre Væsen; hvor den gensidige Agtelse bortfalder, kunne de ydre Former for Samværen og Samliv vel bevares, men Aanden og Livet, med andre Ord Tilliden og Kærligheden er borte.

Et saadant Retsforhold finder ogsaa Sted mellem Gud og Mennesket og finder sit Udtryk i Naturloven og Sædeloven, som begge mødes i Mennesket efter dets aandslegemlige Natur. Medens den første ikke lader sig bryde, er derimod Opfyldelsen af den sidste henstillet til Menneskets frie Villie. Idet den brydes ved Synden, er Samfundet med Gud ophævet. Dog fordi Mennesket har vendt sig bort fra Gud, vender Gud sig ikke bort fra Mennesket. Han opgiver ikke sin Kærlighed til Menneskene, men hans

Stilling til dem bliver en anden, hans Kærlighed bliver til Vrede. Den er ikke en Modsætning til Kærligheden, som det ofte urigtigt opfattes. Kærlighedens ligefremme Modsætning er Had og Foragt, thi i dem er der intet Rum for Kærligheden. Derfor siges det heller ikke, at Gud hader Menneskene — naar dette Udtryk stundom forekommer (Mal. 1,3: jeg hadede Esau), er det en stærk Anthropomorphisme — derimod tales der mangfoldige Steder om Guds Vrede, som hviler over Menneskene (se ovenfor § 19). Vreden gemmer Kærligheden i sig, den kan med Rette kaldes Kærlighedens Vrangside. Den yttrer sig ofte stærkest overfor dem, som staar vort Hjerte nærmest. Saaledes kan en Fader vredes over sine Børns Usandfærdighed, en Ven over Vennens Troløshed, men Vreden er netop saa stor, fordi Kærligheden er saa stor, medens fjernere staaende under lignende Forhold ikke sætte vort Sind i saa stærk Bevægelse.

Paa samme Maade vredes Gud over Menneskenes Synd, det er hans Hellighed, som virker frastødende, den kan Intet have at gøre med Synden, den Hellige kan intet Samfund have med Synderen. Saaledes opstaar her et Sammenstød mellem Helligheden, som støder fra sig, og Kærligheden, som drager til sig. Dette er blevet urigtigt opfattet af den ældre Theologi, der stillede Helligheden og Kærligheden paa udvortes Vis overfor hinanden som to kæmpende Magter, der true med at sprænge Enheden i Guds Væsen. Saaledes kan det kun stille sig overfor vor mangelfulde, stykkevise Opfattelse (jvfr. 1 Kor. 13,9). I Virkeligheden maa dog Forholdet være det, at alle de guddommelige Egenskaber ere i uadskillelig Enhed og Harmoni med hinanden.

Det bliver da Guds Visdom, som her træder til og paaviser Veie og Midler, som ingen menneskelig Visdom kunde tænke sig (1 Kor. 2,9 flg.). Gud kan ikke tilgive

Mennesket Synden, som det ene Menneske kan tilgive det andet, thi Mennesket føler Loven over sig som en Autoritet, under hvilken det bøier sig, men Guds Væsen er Et med selve Loven, og han vil derfor ikke kunne opgive Loven, uden at han opgiver sig selv. Hvad han kræver, bliver da en Soning for Synden, hvorved Guds hellige Retfærdighed sker Fyldest, men denne Soning er Mennesket ude af Stand til at yde, efterdi det jo selv er i Synden, hildet og bundet af den. Soningen kan da kun udføres af den, som selv staar udenfor Synden, men dog staar i et saadant Forhold til Menneskene, at han i deres Sted kan bringe den skyldige Soning overfor Gud. Med andre Ord her kræves en Midler, som paa en Gang kan føre Guds og Menneskenes Sag (1 Tim. 2,5: *εἷς μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων*).

Imidlertid vil den faldne Menneskeslægt være ude af Stand til af sig selv at frembringe en saadan syndfri og hellig Midler. Det bliver da fra Gud selv, at Soningen maa udgaa, og det sker ved, at Gud selv tager Menneskeskikkelse, fødes som et Menneskebarn, voxer op og lever som et Menneske, virker og lider som et Menneske og tilsidst døer som et Menneske. Alt dette sker i og ved Jesus Christus, saaledes som det er udviklet i den foregaaende Fremstilling. I ham faar de ovenfor dragne ideale Grundlinier af Forsoningslæren først deres historiske Virkeliggørelse — uden ham ville de svæve i Luften som tomme metaphysiske Speculationer. Den her foreliggende theologisk-dogmatiske Opgave vil da blive først at undersøge og fremstille den apostoliske Forkyndelse om Jesu Forsoning, som den foreligger i de nytestamentlige Skrifter, og som atter har sin dybere Rod i den gammeltestamentlige Opfattelse af Offeret — dernæst at eftervise de almene religiøse og sædelige Grundtanker, som derigennem udtale sig. Men tilsidst havner man her i Mysteriet, som maa

gribes i Troen. Herved frembyder sig en dobbelt Modsætning: paa den ene Side til Rationalismens klare Forstandighed, som vil forkaste Alt, hvad der ligger udenfor dens Omraade — paa den anden til Mystiken, som vil nedsænke al Forstaaelse i Følelsens umaalte Dybder, og i nært Slægtskab med denne den nyere Opvækkelse med dens Sværmeri, som kun vil tumle sig i sine Følelsers stærke Bevægelse, men forkaster Theologiens strænge Tanke-Arbeide og derfor tilsidst ender i Sværmeriets Forvildelser. Disse yderligt gaaende Anskuelser ophæve hinanden med deres Ensidighed og kræve en Løsning, som erkender den menneskelige Tænknings Ret til at fordybe sig i Guds aabenbarede Hemmeligheder, men ogsaa de Grænser, som ere satte for den, og som den veed at holde sig indenfor.

---

## § 32.

### Den gamle Pagts Offer.

I ren Almindelighed er Offerets Formaal at bortgive et mindre Gode for at vinde et større, hvorved forudsættes, at det, som offres, har Værdi for den, som frembærer det. Det bruges saaledes i ren almenmenneskelig Betydning om at offre sine Kræfter eller Penge for et bestemt Formaal, offre sit Liv for Fædrelandet o. lign. Men herfra overføres Udtrykket i det religiøse Liv som Udtryk for Menneskets Forhold til Guddommen, og saaledes finde vi det i alle Religioner, selv de laveste, ofte i raa og grufulde Former, men den ledende Grundtanke er stedse den samme, nemlig den, at Mennesket maa hengive noget værdifuldt for at vinde Guddommens Naade og Gunst, og dette maa ske frivilligt — Tvang eller Trusler kan ikke frembære noget virkeligt eller gyldigt Offer. Offeret bliver det Cen-

trale i den religiøse Cultus, om det ordner hele Gudstjenesten sig. Offrene kunne have et forskelligt Formaal og nævnes derefter Takoffre, Løfteoffre, Renselseoffre, Synd- og Sone-Offre.

Disse forskellige Offre møde vi ogsaa i Israel, men da de her ere knyttede til Troen paa den ene sande Gud, løftes de i en høiere og renere Sphære og ere knyttede til en dybere Symbolik, end der kunde være i den hedenske Polytheisme. De ere ogsaa her knyttede til Alteret og udføres af Præstestanden, medens Moseloven gav en Række nøiagtige Bestemmelser, der skulde overholdes ved deres Udførelse. Det bliver her Synd- og Soneoffrene, til hvilke vor Betragtning vender sig. De havde til Formaal at rense for Synd og Skyld og derved genoprette Samfundet med Gud, der er blevet afbrudt ved Synden. De kulminerede i den store Forsoningsfest, hvor Offeret foretoges af Ypperstepræsten og bragte Soning for denne selv og for hele Folket. Grundtanken er den, at Synden har fremkaldt Guds Vrede over Synderen, være sig nu den Enkelte eller hele Folket, men den borttages ved Udgydelsen af Offerdyrets Blod (jvfr. Hebr. 9,22).

Offerhandlingen foregaar paa den Maade, at den Offrende fører Offerdyret, som skal være feilfrit, en Oxe eller et Lam, hen til Alteret, lægger sin Haand paa dets Hoved (3 Mos. 1,4, 3,2 og oftere) og slagter det. Præsten opfanger det rindende Blod i en Skaal og stænker det paa Alteret, medens Kroppen hugges i Stykker og antændes til et Brændoffer. Disse rituelle Handlinger ved Offerets Frembringelse indeholde en dybere Symbolik, hvori udtrykkes den Offrendes Stilling til Gud. At han lægger Haanden paa Dyrets Hoved, udtrykker, at han er-

---

Hebr. 9,22: Og næsten Alt renses efter Loven ved Blod, og uden Blods Udgydelse sker ikke Forladelse.

kender sin Synd overfor Gud, at Synden medfører Døden som sin Straf, fordi den er Skilsmisse fra Gud, og kun i Gud er Livets Fylde. Naar man har villet forklare Haandspaalæggelsen som Udtryk for en Gave, da er det en ensidig Betragtning, der ser bort fra Offerets egentlige Kærne, som ligger i Soningen, idet Syndens Straf overføres paa Dyret, som lider Døden i den Offrendes Sted. Handlingens Hovedpunkt bliver derfor Blodets Udgydelse og Alterets Bestænkning dermed; disse Handlinger udføres af Præsten, som bliver Mellemmand mellem Gud og den Offrende. Blodet er nemlig Livet, hvad enten man nu tænker paa det i Legemet omløbende Blod, som giver det Styrke og Liv, eller man i det strømmende Blod ser Livskilden, som efterhaanden rinder ud, hvorefter Døden indtræder. Af denne Grund var Spisning af Blod forbudt Israeliterne, thi, hedder det i Loven, »Kjødets Sjæl er i Blodet, og Herren har givet det paa Alteret til at gøre Forligelse for Eders Sjæle, thi Blodet er det, som skal gøre Forligelse for Sjælen« (3 Mos. 17,11). Ordet כִּפֶּר, som her er brugt, betyder egentlig »skjule, dække«. Meningen er da ikke, at Blodet skal borttage Synden, hvad der er en Umulighed, thi det Skete kan ikke gøres usket, men det skal skjule og dække over Synden for Gud, som ikke ser den, fordi han ikke vil se den. Offerets Antændelse og Opbrænding paa Alteret udtrykker endelig, at Gud har modtaget Offeret, hvilket anskueliggøres ved Flammerne og Røgen, som stiger op mod Himlen. Dette er Grundtankerne i det israelitiske Sonoffer, som bragtes paa den beskrevne Maade Aarhundreder igennem, saalænge Folket bestod, indtil Dommens Dag oprandt, da Jerusalem blev lagt øde, Helligdommen fortæret af Luer og Folket spredtes over den ganske Jord til en blivende Udlændighed.

Alt dette er imidlertid kun den ydre Side af Offeret. Sin fulde Betydning faar Offeret først ved den indre Side

d. e. at de Bevægelser i Sind og Hjerte, som Offeret anskueliggør, nu ogsaa i Virkeligheden følge med Offeret og fremkalde sand Omvendelse og Bedring, som viser sig i et nyt retfærdigt og helligt Liv. Hvor det undlades, taber Offret sin Betydning og bliver dødt og virkningsløst. Det er fra denne Side, at der i Psalmerne og de prophetiske Skrifter rettes stærke Angreb mod Offertjenesten. Det erklæres her, at Herren begærer ikke Brændoffer eller Syndoffer og har ingen Lyst til Slagtoffer og Madoffer (Ps. 40,7, 51,18), at han heller ikke trænger til dem, thi alle Markens Dyr er hans (Ps. 50,9 flg.), at han har ingen Lyst til Blod af Stude og Lam og Bukke, og alt Saadant er ham en Vederstyggelighed (Es. 1,11 flg., Jerem. 6,20, 14,12), han bryder sig ikke om tusind Væddere eller titusind Oliebække — men istedenfor Alt dette kræver han et fromt Sind, Hjertets Taksigelse, Omvendelse og et retfærdigt Liv. Man har i disse og lignende Udtalelser villet se et Vidnesbyrd om, at Propheterne forkastede hele Israels Offertjeneste og krævede den ombyttet med en ren aandelig Cultus. Skulde denne Opfattelse være rigtig, da har den prophetiske Forkyndelse været aldeles virkningsløs og har Intet udrettet, thi Offertjenesten vedbliver uantastet lige til Folkets Undergang. Men denne Opfattelse hviler paa en fuldstændig Misforstaaelse. Propheternes Angreb er rettet mod den tankeløse, rent udvortes Offertjeneste, der er uden Indflydelse paa Hjertets Omvendelse, ja endog bruges til Skalkeskjul for Bedrag og Ondskab i Handel og Vandel, som om dette kunde skjules for den alvidende og hellige Gud ved en tom Ceremonitjeneste.

Saaledes kræve Propheterne, at Hjertets Hengivelse til Gud skal ledsage den ydre Offerhandling, for at den skal faa sonende Kraft, men at den i modsat Fald snarere fremkalder Guds Vrede. Ved Siden heraf baner en anden Tankerække sig Vei. Alt som Tiderne gik, tiltog Ugudelig-

heden og Frafaldet i Israel, og heraf fulgte atter, at de fromme og retsindige Israeliter bleve undertrykte og forhaanede, medens de Ugudelige og Uretfærdige kom i Høihed og Ære og Magt. Det var ganske i Strid med Troen paa Guds lønnende og straffende Retfærdighed, der aabenbarer sig allerede i det jordiske Liv. Gaadens Løsning kunde da muligvis søges i, at de Fromme maatte lide for Folkets Synder, og at deres Lidelser kunde faa en sonende Kraft for Gud. Dette udfoldes dog ikke til nogen klar og bestemt Lære, men bliver staaende som en dunkel Anelse. Efterhaanden samle disse Anelser og Tanker sig om en bestemt Person, nemlig den Guds Retfærdige, der som den lovede Frelser skal komme Israel til Hjælp og udfri det af dets Nød og Trængsel. Heller ikke her ere Tankerne klart udformede, men de udføres i malende Skildringer som i Ps. 22, eller i enkelte Træk som Micha 4,14, Zach. 12,10, men samle sig tilsidst i Billedet af Guds Tjener, der er ringe og uanselig i sin Optræden, en Smerternes Mand, spottet og saaret, men hans Saar skal blive til Lægedom for Folket, og han vil hengive sit Liv som et Skyldoffer for Folket (Jes. Capp. 53 og 50). Det bliver da Modstykket til Billedet af den seirende Messias, der skal knuse Fjenden som Lerpotter og aabenbare Guds Vælde i Seir og Herredømme over alle Hedningefolkene. De finde deres Enhed deri, at det netop er gennem Lidelse og Død, at den sande Guds Tjener, Israels lovede Messias, skal bringe Forsoning og Frelse ikke alene til Israels Folk, men til alle Jordens Folkeslag. Det bliver da Billedet af den lidende Messias, som lægger Bro mellem det gammeltestamentlige og det nytestamentlige Offerbegreb. I selve Opfattelsen af Messias viser der sig dog den Forskel, at i

---

Mich. 4,14: De slaa Israels Dommer med Stokken paa Munden.
Zach. 12,10: De skulle se, hvem de have gennemstukket.

den gamle Pagt ses Messias fortrinsvis som den seirende, kommende i Glands og Herlighed, medens Lidelsen og Forsmædelsen her træder stærkt tilbage — derimod træder disse sidste i Forgrunden i den nye Pagt, visende den Vei, ad hvilken Kampen skal føres og Seiren vindes. Denne Forskel staar i nøie Sammenhæng med den fremskridende Aabenbarings Økonomi: i den gamle Pagt fæstes Blikket paa Fremtiden i al dens straalende Glands, i den nye fanges det af den nærværende Virkelighed i al dens mørke Tunghed. Men de blodige Offre af Lam og Bukke og Oxer vedbliver under den gamle Pagt i prophetisk Symbolik som et Skyggerids af det kommende Offer (Kol. 2,17: *σκιὰ τῶν μελλόντων*, jvfr. Hebr. 8,5, 10,1), gennem hvilket de først faar deres fulde Gyldighed, saa at der kan vindes hel og fuld Forsoning mellem Gud og Mennesker.

---

## § 33.

### Den nye Pagts Offer.

Den prophetiske Skuen af den lidende og seirende Messias bliver historisk Virkelighed i Jesus Christus, og i ham naaer den gamle Pagts Offer sin fulde Betydning, at udslette Menneskenes Synder og genoprette Livssamfundet med Gud. Forventningen herom levede i den lille Kreds af Fromme, der samler sig om Jesusbarnet kort efter dets Fødsel — saavel i de fremmede Vise, der komme fra det fjerne Østen for at hylde ham, som i den gamle Simeons Propheti om et Modsigelsens Tegn og om Sværdet, der skal gennembore Moderens Hjerte (Luk. 2,34–35). Hvad her endnu fremføres i Prophetiens dunkle og gaadefulde Sprog, forkynder umiddelbart før Jesu offentlige Fremtræden klart og tydeligt af Johannes Døberens Vidnesbyrd, at denne endnu ubekendte Fremmede, som sees imellem dem, er

det sande Offerlam, som skal bringe Soning ikke alene for Israels, men for Alverdens Synd (Joh. 1,29). En mærkelig Modsætning til denne klare og utvetydige Bekendelse danner den Discipelkreds, Jesus samler om sig, og som vedblivende staar fremmed og uforstaaende overfor hans gentagne Udtalelser om den forestaaende Lidelse og Død. Dette maa forklares dels af deres Umodenhed og dels af, at de vare blændede af den Herlighed (*δόξα*, Joh. 2,11), som Jesus aabenbarede i sine Undergerninger og i sin Tale, og som drog Folket om ham i tætte Skarer, der lige indtil det Sidste hilste ham som Guds Søn, den sande Messias. For Jesus selv stod det klart fra hans første Optræden, at Veien til Herlighed gik gennem Forhaanelse, Lidelse og en smertefuld Død, og han forbereder gentagne Gange sine Disciple herpaa. Han taler med bitter Ironi om sin Ophøielse, nemlig paa Korset (Joh. 8,28), sammenligner sig med Kobberslangen i Ørkenen (3,14) og med Hvedekornet, som maa lægges i Jorden og dø, før det kan bære Frugt (Joh. 12,24), hans Liv skal gives til en Genløsning for Mange (Matth. 20,28: *λύτρον ἀντὶ πολλῶν*). Fornemmelig i Afskedsmaaltidet ved Nadverens Indstiftelse udtaler han, at i hans Blod, som det sande Offerlams, indstiftes den nye Pagt til Syndernes Forladelse (Matth. 26,28). Og efter Opstandelsen efterviser han for de to Disciple paa Veien til Emaus gennem Udlægning af de prophetiske Skrifter, at han er den sande Messias, som maatte lide Forfølgelse og Død for at bringe sit Folk Forløsning og Frelse (Luk. 24,27). Det fremgaar af disse Udtalelser, at Jesus har fremstillet sig for sine Disciple ikke blot som den sande Messias, men ogsaa som det sande Offer, i hvilke den gamle Pagts blodige Offre skulle finde deres

---

Joh. 8,28: Jesus sagde til dem: naar I faar ophøiet Menneskesønnen, da skulle I kende, at det er mig.

Fuldkommelse og deres Afløsning, efterdi ved hans blodige Død var Offret bragt, som en Gang for alle skal bringe Soning og Syndsforladelse for de Mange, som ville modtage det i Hjertets troende Hengivelse.

Denne Jesu Opfattelse af ham selv som det sande Offerlam, i hvem Israels Offertjeneste har faaet sin Afslutning, bringe hans Apostle ud i den ganske Verden, efter at de havde set den opstandne Herre og vare blevne fyldte med den Hellig Aand. Evangelisten Johannes ser i den Omstændighed, at Stridsmændene efter Korsfæstelsen ikke turde sønderbryde Benene, en Opfyldelse af Befalingen i Moseloven, at der ikke maatte brydes Ben paa Paaskelammet (2 Mos. 12,46). I Johannes Aabenbaring fremstilles Christus gentagne Gange som det slagtede Lam (5,6, 12, 13,8). Paa samme Maade kalder Paulus ham vort Paaskelam (1 Kor. 5,7) og ligeledes Peter (1 Pet. 1,19), fremdeles Sonofferet eller Naadestolen d. e. Laaget paa Pagtens Ark, som ved Forsoningsfesten bestænkedes med Offerets Blod (Rom. 3,25: *ἱλαστήριον*, hvorved enten kan underforstaas *ϑύμα*, altsaa Sonofferet — eller *ἐπίϑεμα*, Laaget, nemlig over Pagtens Ark). I Eph. 5,2 siges, at Christus gav sig selv hen som et Offer, Gud til en velbehagelig Lugt, medens det andre Steder hedder, at Gud gjorde ham til en Forbandelse d. e. lagde sin Forbandelse over ham i vort Sted (Gal. 3,13: *ὑπερ ἡμῶν κατάρα*) eller lagde al vor Synd over paa ham (2 Kor. 5,21: gjorde ham til Synd i vort Sted), saa at han i vort Sted kom til at lide Syndens Straf, som er Døden. Det er navnlig Hebræerbrevet, som

---

1 Kor. 5,7: Ogsaa for os er vort Paaskelam slagtet, Christus.

Eph. 5,2: Christus gav sig selv hen til en Gave, et Slagtoffer, Gud til en velbehagelig Lugt.

1 Pet. 1,19: I ere forløste ved Christi dyrebare Blod som et ustraffeligt og lydeløst Lams.

gennemfører denne Opfattelse i dens Enkeltheder og efterviser, at Kristus paa een Gang er den sande Ypperstepræst, udnævnt af Gud til evig Tid, og det sande Offer, der frembar sig selv som et ulasteligt Offer, hvis Blod renser for al Synd, hvorfor ogsaa den levitiske Tempeltjeneste med dens Offercultus har faaet sin Fuldkommelse i ham og derfor er afskaffet for alle kommende Tider.

Af det Fremstillede vil ses, at der er den nøieste Forbindelse mellem den gamle og den nye Pagts Offer. Hint er Forbilledet for dette, og dette er atter Fuldkommelsen af hint, som først herved faar sin fulde Gyldighed. Paa den anden Side maa Forskellen mellem begge ikke overses: Offerdyret var et legemligt mangelfrit og lydeløst Dyr, der uden Viden og Forstaaelse førtes til Offerstedet, Christus derimod er det sædeligt fuldkomne og syndefri Menneske, som med fuld Bevidsthed og frivillig gaar Døden i Møde til Frelse for hele Menneskeslægten. Men det er samme Tanke, som gaar igennem begge og sammenslutter dem til Enhed: Tanken om Menneskets Affald fra Gud ved Synden og den derefter følgende Straf, som er Døden — og Nødvendigheden af en Forsoning med Gud som Betingelse for Opreisning og nyt Liv. Jo længere man fjerner sig fra denne Opfattelse og i den gamle Pagts Offer kun vil se en mørk Overtro, i den nye Pagt kun billedlige Udtryk — i samme Grad fjerner man sig fra den bibelske Opfattelse og den Realitet, som ligger til Grund for samme.

Det er da denne historiske Virkelighed, som her vil danne Grundlaget for den følgende Udvikling. Opgaven vil blive paa dette Grundlag at udrede den hertil knyttede dogmatiske Tankerække og fremstille den i sin indre Sammenhæng med Gendrivelse af de urigtige Synsmaader, som man her har villet gøre gældende. Men atter her maa der erindres om, at disse Tankerækker kun i vor reflecterende

Opfattelse holdes ude fra hinanden, medens de i selve Livet staa i uadskillelig Enhed med hverandre og gensidig betinge hverandre.

---

## § 34.

### Lovlydelse og Straflidelse.

Den første Betingelse for, at Jesus kan bringe det fuldgyldige Offer for Gud, er, at han selv maa være uden Skyld. Det fastholdes da ogsaa, at han i alle Maader har bøiet sig under Guds Villie og vist Lydighed indtil Døden (Phill. 2,8) og derfor kaldes Guds elskelige Søn (Matth. 3,17, 17,5). Der kan spørges, om denne Lydighed ogsaa blev vist overfor Moseloven, og Svaret herpaa maa blive et delvist Ja, thi som født under Moseloven (Gal. 4,4: født af en Kvinde, født under Loven) maatte denne ogsaa være gældende for ham. Han bliver efter Lovens Bud omskaaren otte Dage efter Fødselen og derefter fremstillet i Templet (Luk. 2,21–23). Han holder sig ogsaa Loven efterrettelig, men erklærer dog tillige, at han som en af Rigets Børn ikke er bunden til den (Matth. 17,25–26), og overfor Pharisæernes strænge Opfattelse af Sabbatsbuddet og Renselsesskikkene indtager han en fri Stilling. Det er da ogsaa en Selvfølge, at den Lov, som Jesus opfylder, maa gælde for hele Menneskeheden og ikke blot for Israels Folk, og maa være den Lov, som han selv forkynder, og kan ikke være nogen anden, thi det kan ikke tænkes, at han lever efter en anden Lov end den, som han forkynder. Det bliver da Kærlighedens fuldkomne Lov d. e. en Lov efter Moselovens indre Aand og ikke efter dens ydre Bogstav, saaledes som han har udlagt den i Bjergprædikenen. Det er denne Lov, som gælder for alle Folkeslag og for alle Tider, medens Moselov kun gælder for et enkelt Folk og indenfor en be-

stemt Tid. Forsaavidt han i visse Punkter bøier sig under Moselov, da er det, fordi dens Frigørelse for den ydre Bogstavform først kan indtræde efter Forsoningsværkets Fuldbyrdelse ved Jesu Død.

Denne Kærlighedens Lov, som gælder indtil dens mindste Enkeltheder (Matth. 5,18), opfylder Jesus selv indtil hvert Bogstav og Tøddel eller til Punkt og Prikke, som vi sige, idet her ikke maa tænkes paa en udvortes Bogstavlov, men paa Aandslivets indre fineste Rørelser. Hans Villie er paa ethvert Punkt i nøieste Overensstemmelse med Guds Villie, han siger og forkynder kun, hvad Faderen har lært ham (Joh. 8,28, 38), han kan slet Intet gøre af sig selv, men kun øve den samme Gerning, som Faderen øver (Joh. 5,17, 19, 14,10), hans Livs Glæde og Styrke er at gøre Faderens Villie. Denne Overensstemmelse strækker sig ikke blot til Ord og Handlinger, men til det inderste Følelses- og Villiesliv. Der er hos ham ingen ond Begæring, ingen skjult Egenkærlighed — i alt sit Liv og Gerning er han den fuldendte Hellighed og Kærlighed, saa at hvo der har set ham, har set Gud selv (Joh. 14,9).

Sin fuldkomne Opfyldelse af Kærlighedsloven beviser Jesus til det Sidste (Joh. 13,1), og den naaer sit Høidepunkt i hans Død. I denne gaar Lovlydelsen over til Straflidelse. Man kan ikke skille Jesu Lidelse og Død fra hans Lære og Liv uden at skære Toppen af det og berøve det Seirskrandsen. Med Rette har derfor hans Lidelse og Død vakt Beundring og Ærefrygt overalt, hvor Forkyndelsen derom kom frem, og gør saa den Dag idag. Navnlig har den phantasirige og villiesstærke Middelalder følt sig grebet deraf, og dette blev da ogsaa den middelalderlige Kunsts Yndlingsæmne, hvorom utallige Alter- og Kirkebilleder aflægge et klart Vidnesbyrd. Paa samme Maade dreie Psalmedigtning og Prædiken sig med Forkærlighed herom. Ved den ensidige Betoning af Jesu

Lidelse og Død blev dog det rette Synspunkt for hans frelsende og forsonende Virksomhed forrykket. Hans Lydighed indskrænkedes til en blot Selvhengivelse, en rent passiv Lydighed, *obedientia passiva*. Jesus havde ved sin Død bragt Sonoffret for Menneskenes Synd og erhvervet Syndsforladelse for dem, men den er jo af blot negativ Art, tilbage stod endnu den positive Lovopfyldelse og Retfærdighed, og den maa Menneskene selv erhverve sig ved gode Gerninger, der altsaa træde supplerende til Syndsforladelsen og først virke den fuldkomne Frelse. Herved aabnes Døren for den romersk-katholske Værkhellighed, hvorved de ængstede Samvittigheder aldrig komme til Ro, fordi de maa erkende, at alle deres gode Gerninger ere høist ufuldkomne og ikke kunne bestaa for Retfærdighedens Domstol. Derfor fremhævede Luther Jesu virkende og handlende Lydighed overfor Kærlighedsloven, *obedientia activa*, og stillede den ved Siden af *obedientia passiva*. Begge virke i uadskillelig Enhed og først herved vindes den fulde Forsoning, idet Jesu *obedientia passiva* skænker os Syndsforladelse, medens hans *obedientia activa* skænker os fuld Retfærdighed, idet Jesu Retfærdighed tilregnes os. De lutherske Dogmatikere fastholdt denne Lære og udviklede den paa deres sædvanlige scholastiske Maade i en Række skarpe Begrebsbestemmelser paa juridisk Vis, hvorved atter Enheden gik tabt. Forsaavidt vare de Indsigelser, som bleve rettede mod Læren om *obedientia activa* (Piscator, Tøllner), ikke uberettigede, idet de gjorde en lignende juridisk Opfattelse gældende, men de træffe kun den scholastiske Form, ikke Læren selv. Den faar først sin rette Betydning ved at føres tilbage til en levende Anskuelse saavel af hele Jesu virksomme Kærlighedsliv som af hans selvopoffrende Kærlighed i Døden og til Forstaaelsen af, at først i begges Samvirken vindes fuld Syndsforladelse og Retfærdighed for Gud. Hvor dette efterkom-

mes, vil det ogsaa være frugtbargørende for den christelige Forkyndelse baade i Tale og Sang.

Men som det nu kan siges, at Jesu Lovlydelse har været fuldkommen, saa kan der spørges, om ogsaa hans Straflidelse har været fuldkommen d. e. har naaet det Høidemaal, som menneskelig Lidelse overhovedet kan naa. Her gøres da gældende, at mangfoldige Mennesker have jo lidt større Pinsler, som ere paaførte dem snart ved Sygdomme, snart ved andre Menneskers Grusomhed, og at Jesu Lidelser under de raa Mishandlinger og Korsfæstelsen kun have været kortvarige i Sammenligning med hine — samt at overfor hele Menneskeslægtens samlede Lidelser er Jesu Lidelser kun et forsvindende Atom og kan paa ingen Maade sammenlignes med dem. I begge Tilfælde møder os den samme rent juridiske Betragtning som ovenfor. En saadan vil paa ren udvortes Vis bestemme Straflidelsen efter dens ydre Kvantitet. I det borgerlige Samfund gaar det til paa den Maade, at man søger at afveie Straflidelsens Størrelse efter den Forseelse eller Forbrydelse, som er begaaet, og derefter bestemmer Bødens Størrelse eller Fængselsstraffens Længde. Men i det dybere Personlighedsforhold kan Lidelsen ikke maales efter en saadan rent udvortes Maalestok — her kommer ikke Lidelsens Extensitet, men dens Intensitet i Betragtning. Grove Æreskrænkelser, Spot og Haan kunne ikke dømmes efter deres rent ydre Form, men den Smerte, de volde, vil afhænge baade af den, som tilføier dem, og af den, mod hvem de ere rettede. Komme de fra en løsagtig eller ligegyldig Person, vil man glide let hen over dem, men komme de fra en Broder eller trofast Ven, ville de skære dybt ind i Sind og Hjerte. Den samme Forskel vil gøre sig gældende med Hensyn til den Fornærmede: er han en overfladisk Person, selv letfærdig og hensynsløs i sin Tale, vil han hurtigt stryge Fornærmelsen af sig; medens en alvorsfuld og fint-

følende Mand vil føle sig dybt krænket. Lidelsens Størrelse kan altsaa ikke blot maales efter dens ydre Objectivitet, men maa i lige Grad maales efter den Lidendes Subjectivitet, efter det Lavmaal eller Høidemaal af Aandsdannelse og sædelig Renhed, hvorpaa han staar. Dette Hensyn maa da ogsaa gøres gældende ved Bedømmelsen af Jesu Lidelser. Man kan her ikke blive staaende ved det sidste Døgns raa Mishandling og brutale Vold, men maa medtage Alt, hvad han under sin offentlige Fremtræden havde at lide af Fjendernes Spot, Løgn og Bagvadskelse og af Vennernes og Disciplenes Egenkærlighed, Svaghed og Mangel paa Forstaaelse, endelig af de store Skarers troløse Omskiftelighed, som er lige rede til at hilse med et jublende Hosiannaraab og et fanatisk »Korsfæst ham!« Og paa den anden Side Jesu hellige Retfærdighed, der maatte sukke dybt over al denne Forvendthed og Slethed, thi jo renere Sindet er, des dybere smerter det at se det sædelige Forfald rundt om sig, medens den med det raa og egenkærlige Sind gaar kold og følesløs forbi det som noget ham uvedkommende. Endelig maatte Jesu inderlige Kærlighed til Menneskene og Medfølelse med dem forfærdes ved den Skæbne, som deres Trods mod Gud og deres Ubodfærdighed beredte dem. I den prophetiske Aand saa han den klart for sig og rystedes derved indtil Taarer (Luk. 19,41: Jesus græder over Jerusalem).

For ret at forstaa Omfanget af Jesu Lidelser maa man tænke sig ind i de Omgivelser, under hvilke han færdedes. Det forsømte den ældre orthodoxe Theologi; med sin Abstraction og ensidige logiske Behandling af Dogmerne opfattede den Straflidelsen som et bestemt Maal, hvilket Gud havde bestemt som Betingelse for Frelsen, og som derfor kunde finde Sted paa et hvilketsomhelst Sted, i Ørkenens Ensomhed eller den vildene Skov, ja om det saa var bestemt af Gud, paa en anden

Himmelklode. Den nyere Theologi har med Rette gjort Indsigelse herimod og krævet, at man skal betragte Jesu Lidelse i nøieste Sammenhæng med den historiske Situation og som præget af den (Hofmann). Det er rigtigt, men naar man dernæst gaar videre og vil forklare den som udelukkende fremgaaet af denne ved Sammenstødet mellem Jesu nye Forkyndelse samt hele Optræden og paa den anden Side Pharisæernes hovmodige Herskesyge og det jødiske Folks let ophidsede Fanatisme — da er man kommen over til den modsatte Ensidighed. Jesu Lidelse og Død vil her indskrænkes til at være Martyrdøden i Lighed med, hvad saa mange Sandhedsvidner have lidt, men den mister ganske sit absolut enestaaende Præg. Begge Synspunkter maa fastholdes for at komme til den rette Opfattelse af Jesu Straflidelse. Paa den ene Side vil den formes efter hin Tids Vilkaar, saaledes Hudstrygning, Korsfæstelse o. Lign. — paa den anden Side er den Udtryk for Guds retfærdige Vrede over Menneskenes Frafald og Synd, som er den samme til alle Tider og paa alle Steder. Det er Trykket af denne Guds Vrede, der giver Jesu Lidelse dens fulde Forfærdelighed, som den træder frem i Sjælekampen i Gethsemane og i Hjertesukket paa Korset: »min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig?« Begge blive lige uforstaaelige, naar man ikke vil medtage denne Betragtning. Eller hvorledes skal det forklares, at Jesus gribes af denne knugende Sjæleangst, medens saa mange Helte og Martyrer have gaaet Døden i Møde med opreist Pande og urokket Mod? Det lader sig kun forklare af, at Jesus har følt Guds Vrede over Synden, der kundgør sig i Døden, i en Dybde og et Omfang som ingen Anden, netop fordi han selv stod udenfor Synden. Men umiddelbart efter følger Opreisningen, der udtales i Ordet: »det er fuldbragt!« Lidelsernes bittre Skaal er tømt indtil Bunden, Frelsesværket er fuldendt. Og derefter kommer

det rolige og gudhengivne: »Fader, i dine Hænder befaler jeg min Aand!« Fra Straflidelsens dybe Fornedrelse gaar han gennem Opstandelse og Himmelfart ind til den Herlighed, som han havde fra Evighed, og som han kun har forladt for at frelse den faldne og fortabte Menneskeslægt.

Men naar man har villet udstrække Jesu Straflidelse udover Døden og fordret, at for at den kunde være fuldstændig, maatte han ogsaa have lidt den evige Fordømmelse i Menneskenes Sted, da er man her i Strid med hans sidste Ord paa Korset: »Det er fuldbragt!« — hvormed udsiges, at Forsoningsofferet nu er fuldført indtil Enden. Og dernæst er denne Opfattelse af den evige Fordømmelse som en udvortes paaført i Tiden uendelig Straflidelse en fuldstændig Misforstaaelse af Fordømmelsen, der er den onde Villies Fastholden i sig selv og i sin Trods mod Gud og den deraf følgende Sjælekval og Ulyksalighed. Men om Jesus gælder lige det modsatte: midt i sin Sjæleangst og Gudforladthed føler han sig i fuld Overensstemmelse med Faderens Villie og kan fastholde: »jeg er i Faderen og Faderen i mig« (Joh. 10,38, 14,10). Heri ligger en spirende Salighedsfølelse, der vel i Øjeblikkets Elendighed er kuet og holdt nede, men vil udfolde sig i fuld Kraft og Herlighed, saasnart Lidelsen er gennemkæmpet, og den Kalk, han skal drikke (Matth. 20,22), er tømt indtil Bunden.

---

## § 35.

## Soning og Fyldestgørelse.

For at Straflidelsen skal faa sonende Kraft, maa den indoptages i Villien og erkendes for retfærdig Straf. Hvor det ikke sker, hvor den betragtes som en udefra paaført Ulykke, overfor hvilken Sindet forholder sig ligegyldigt

eller vender sig imod den i Uvillie og Trods, kan der ikke være Tale om Soning. Heller ikke, hvor Straffen betragtes som uretfærdig, kan der være Tale om Udsoning. Først hvor Lovens Overtræder erkender, at ham sker, hvad Ret er (Luk. 23,41: Røveren paa Korset), kan der være Tale om, at han har med sin Straf udsonet sin Brøde. Det sker, naar den onde Villie, som har fremkaldt Forbrydelsen, tages tilbage i Angeren og i Erkendelsen af, at man har handlet slet, og at Straffen er retfærdig.

Det er da ogsaa Grundtanken i det gammeltestamentlige Offer, hvor Offerdyret træder i den Skyldiges Sted, og dets Slagtning symboliserer Straffen, som den Skyldige selv havde fortjent. I det nytestamentlige Offer træder Christus i Offerdyrets Sted, og hans Død faar sonende Kraft for hele Menneskeslægten. Den voldsomme Død betegnes i n. Test. med Udtrykket »Blod« (*αἷμα*, Matth. 23,30, 27,25, Ap. G. 5,28 og oftere), og det gentages mangfoldige Gange, at vi ere frelste ved Christi Blod d. e. hans sonende Død — saaledes Matth. 26,28 (Nadverordet), Rom. 3,25, Eph. 2,13, 1 Pet. 1,2, 19, 1 Joh. 1,7, 5,6, 8, Joh. Aab. 1,5, 5,9, 7,14; særligt Hebr. 9 dvæler ved Christi Blod og paaviser, hvorledes det gammeltestamentlige Offer først i det faar sin Fuldendelse og rette Gyldighed.

---

Rom. 3,25: Gud har fremstillet ham til en Forsoning formedelst Troen paa hans Blod.

Eph. 2,13: I, som forhen vare langt borte, ere nu komne nær til Gud ved Christi Blod.

1 Pet. 1,2: I ere udvalgte til Lydighed mod Jesus Christus og Renselse ved hans Blod.

1 Pet. 1,19: I ere forløste ved Christi dyrebare Blod som et ustraffeligt og lydeløst Lams.

1 Joh. 1,7: Jesu Christi Blod renser os fra al Synd.

Joh. Aab. 1,5: Jesus Christus aftvættede vore Synder med sit Blod. 5,9: med dit Blod har du, Jesus Christus, købt os til Gud. 7,14: de faar tvættet deres Kjortler og gjort dem hvide i Lammets Blod.

Saaledes bliver Christus det sande Offerlam, der bærer Guds Vrede og Straf over Synden, men ogsaa ved sin Død bringer Soning for al Menneskeslægtens Synd. Denne betegnes i n. Test. ved *ἱλασμός* (1 Joh. 2,$_{2}$, 4,$_{10}$) og Verbet *ἱλάσκεσθαι* (Hebr. 2,$_{17}$), *ἱλαστήριον* (Rom. 3,$_{25}$). Subjectet, fra hvem Soningen udgaar, er ikke Mennesket, thi det er ude af Stand til at frembringe Soning, men Gud, Objectet er Synderne (Hebr. 2,$_{17}$· *ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ*), og Sonemidlet bliver Christi Blod d. e. hans blodige Død.

Betingelsen for, at Christus kan bringe et saadant Offer, er hans fuldkomne Lovlydelse og hans frivillige Straflidelse. Han sætter sit Liv til af egen fri Villie (Joh. 10,$_{17-18}$), og han viser sin Kærligheds Storhed derved, at han, den Retfærdige, sætter Livet til for at frelse de Uretfærdige (Joh. 15,$_{13}$, Rom. 5,$_{9}$ flg.) og derved gøre Fyldest for alle deres Synder. Herved bliver Soningen (*expiatio*) til Fyldestgørelse for hele Slægten (*satisfactio vicaria*).

Muligheden for en saadan Fyldestgørelse i Andres Sted er grundet i, at Menneskeslægten ikke er en Samling af Individer, der som løsrevne Atomer lig Sandkornene i en Bunke Sand staa løsrevne overfor hverandre uden nogensomhelst indre Forbindelse. Men ligesom de Enkelte sammenknyttes ved et legemligt Slægtskab, saaledes ogsaa ved et aandeligt, hvilket medfører gensidigt Ansvar og gensidig Skyld. Det er Tilfældet i Familien og Slægten, hvor den Enkeltes Brøde nedtrykker, ligesom hans fremragende Fortjenester høiner Slægten. Paa samme Vis kan den Enkelte ved sin Selvhengivelse og Opoffrelse frelse Samfundet, saa-

---

Joh. 10,$_{18}$: Ingen tager mit Liv fra mig, men jeg sætter det til af mig selv. Jeg har Magt at sætte det til og har Magt til at tage det igen.

Joh. 15,$_{13}$: Ingen kan vise større Kærlighed end den, at han sætter Livet til for sine Venner.

ledes Høvdingen for sine Svende, Kongen for sit Folk. Under dette Synspunkt betragtes Christus som Menneskeslægtens Hoved, den anden Adam, der bringer Opreisning og Liv, som den første Adam bragte Fald og Død over hele Slægten (Rom. 5,15 flg., 1 Kor. 15, Kol. 1,18). Som saadan kan han handle og lide paa Menneskeslægtens Vegne og gennem sin Lovlydelse og Straflidelse bringe Soning og Fyldestgørelse for hele Slægtens Fald og Skyld.

Men dette særegne Forhold til Menneskeslægten kræver endnu en anden Forudsætning, nemlig den, at han er Guds Søn, Guds Menneskeblivelse i Kjødet. Som blot Menneske bliver han den Enkelte overfor alle de andre Enkelte og vil ved sin Lovopfyldelse kun gøre Fyldest for sig selv, men ikke for de Andre. Det kan kun ske derved, at han staar i et inderligt Aandsforhold til alle de Andre i Slægten, men i et saadant kan kun Gud staa. Kun ved at være paa een Gang sand Gud og sandt Menneske, som det i det Foregaaende er udviklet, kan Christus blive Midleren mellem Gud og Mennesker og derved handle paa begges Vegne og fuldføre det Frelsesværk, som er Formaalet for hans Komme. Men dette er ganske vist Christendommens *Mysterium magnum*, overfor hvilket menneskelig Viden staar stille, og som kun gribes og fastholdes af Troen (1 Kor. 1,19 flg.). Dog maa det ikke forstaas saaledes, som om vi overhovedet ikke kunne fatte eller forstaa de bærende Grundtanker i Forsoningstroen, saa at den bliver det absolute Paradox, ligesaa urimelig og ufattelig som Tanken om en firkantet Cirkel, thi Mysteriet ligger ikke i de angivne Tanker, men i disse Tankers Virkeliggørelse som historisk Kendsgerning. Saadant lader sig ikke godt gøre ved en logisk Bevisførelse, ligesaa lidt som vi, for at minde om Kants Ord, af det blotte Begreb kunne udbanke Væren. Men hermed er den modsatte Bevægelse ikke udelukket, nemlig at vi af Væren kunne udlede

Begrebet, af Virkeligheden kunne udfinde de Tanker, som ligge skjulte i Virkeligheden. Dette er da den dogmatiske Opgave, som den altid er blevet opfattet og søgt løst ad forskellige Veie.

I Forsoningen ved Jesus Christus ligger et dobbelt Moment: et retsligt, hvor Guds Retfærd og Hellighed faar sit Udtryk, og et sædeligt-religiøst, hvor Guds Kærlighed er virkende. Men som de nævnte guddommelige Egenskaber maa tænkes værende i uadskillelig Enhed, saaledes ogsaa virkende paa samme Vis.

Dette er blevet overseet i den dogmatiske Udvikling, og man har ensidig fastholdt snart det ene snart det andet af disse Synspunkter. Ved ensidig Fastholden af Retsforholdet er det sket, at Christi Fyldestgørelse er blevet opfattet paa rent juridisk Vis og derved paa ganske udvortes Maade. Allerede Navnet *satisfactio*, som er laant fra det romerske Retssprog, peger i denne Retning. Dette kommer frem i den gamle Kirke i Betragtningen af Christi Død som en Løsepenge, der er betalt Satan som Erstatning for den Ret, han ved Syndefaldet havde faaet over hele Menneskeslægten. Betragtningen er her mere naiv billedlig end reflecteret dogmatisk og hviler paa Tanken om det juridiske Eiendomskrav, som fra den ene kan overføres paa den anden.

I dogmatisk gennemarbeidet Form møde vi den samme juridiske Opfattelse i Anselms Satisfactions-Lære, som behersker den senere Middelalders Theologi og delvis den første Periode af Reformatorernes Theologi. Det bærende Synspunkt er her Tanken om Guds Ære, som er bleven krænket ved Menneskenes Synd og derfor kræver Opreisning. En saadan er Menneskeslægten, som vedblivende er i Synden, ude af Stand til at give. Hertil kommer, at da Gud er uendelig, maa ogsaa Forsyndelsen mod ham og dens Skyld blive uendelig og vil derfor ikke kunne ydes af noget Menneske, der selv er endeligt, men kun af

Gud, som ene er den Uendelige. Og dette er da Aarsagen, hvorfor Gud bliver Menneske (*cur deus homo*), thi kun som Gudmennesket kan han paa een Gang handle paa Guds og Menneskeslægtens Vegne. Den stedfortrædende Fyldestgørelse, *satisfactio vicaria*, kan da heller ikke gives ved Jesu fuldkomne Lovopfyldelse, thi til den var han pligtig som Menneske, men først ved hans Lidelse og Død; dertil var han nemlig ikke pligtig, og da han som sand Gud er uendelig, bliver ogsaa hans Fortjeneste uendelig, og denne Fortjeneste overlader han nu til Menneskene. Herved er der givet Gud den skyldige Æresopreisning, medens Menneskeslægten er frigjort fra Dødens Straf til evigt Liv og Salighed. Man vil i hele denne Udvikling genkende Middelalderens strænge Opfattelse af Ridderæren, som, naar den er bleven krænket, kræver Opreisning, og som her er bleven overført paa Gud, ligesom ogsaa Opfattelsen af Jesu Død som en overskydende Fortjeneste staar i nær Sammenhæng med Romerkirkens Lære om de overskydende Gerninger (*opera supererogatoria*), der ogsaa kunne komme Andre til Gode.

Efter at Tanken er kommen ind paa denne udvortes juridiske Betragtning af Forsoningen som en Satisfaction, føres den videre i samme Retning, idet Spørgsmaalet bringes frem, om denne Satisfaction, som ved Christus er ydet Gud, nu ogsaa kan siges at være fuldgyldig. Svaret herpaa bliver forskelligt, idet man fra den ene Side peger paa Jesu guddommelige Natur og hævder, at Satisfactionen ikke alene er fuldkommen, men endogsaa overskydende (*satisfactio superabundans* hos Thomas Aqvinas), medens der fra anden Side fordres, at Satisfactionens Størrelse er udelukkende afhængig af Guds Villie, saaledes at ogsaa en Engel, ja blot et Menneske kunde have fyldestgjort for hele Menneskeslægtens Skyld, om Gud havde villet det saa (*acceptatio gratuita — Duns Scotus*). Den første Opfat-

telse, som bliver den herskende i Romerkirken, drives tilsidst til en saadan Yderlighed, at der læres, at paa Grund af Christi Guddommelighed er hans Blod saa dyrebart, at blot et Par Draaber deraf vilde være tilstrækkelige til at gøre Fyldest for alle Menneskenes Synder. Ad den rent logiske Abstractions Vei er Tanken her ført saa langt bort fra den historiske Virkelighed og fra Skriftens Lære, at den havner i det Æventyrlige.

Satisfactionslæren med dens Ligevægts-Theori blev genoptaget af den lutherske Orthodoxi og her udformet med stor Skarpsindighed og Dialektik i faste, bestemte Former. Men den blev underkastet en skarp Kritik af Socinianerne, i hvis Lære Fornægtelsen af den kirkelige Treenigheds- og Forsoningslære blev Hovedpunkterne. Overfor den sidste paaviste de dens Uholdbarhed ved de Selvmodsigelser, hvori den gør sig skyldig. Begreberne Satisfaction og Syndsforladelse udelukke gensidig hinanden; hvor den første har fundet Sted, bliver den anden overflødig, og omvendt, hvor Gud skænker Syndsforladelse, giver han med en rund Haand og fordrer ikke, at vi først skulle have givet Opreisning for, hvad der er forbrudt. Ligeledes gør Christi Straflidelse i vort Sted hans Lovlydighed overflødig; thi naar han har opfyldt Loven i vort Sted, saa ere vi dermed retfærdiggjorte, og Christus behøver da ikke at lide i vort Sted — eller, som den reformerte Theolog Piscator udtrykker det, Gud lader sig paa denne Vis dobbelt betale for vor Synd, hvad der hverken stemmer med menneskelig eller guddommelig Retfærdighed. Jesu Lovopfyldelse, erklæres her, kan kun komme ham selv til Gode, thi dertil var han forpligtet som sandt Menneske, følgelig kan den ikke tilregnes hele Menneskeslægten, og har Christus opfyldt Loven i vort Sted, saa behøve vi jo ikke at opfylde den, men kunne, naar vi synde, dække os med hans Lovopfyldelse. Heller ikke har Christus lidt

Dødens Straf i vort Sted, thi hans Død er kun kortvarig og ophæves ved den kort efter følgende Opstandelse og Himmelfart, endnu mindre har han lidt den evige Fordømmelse, hvorved Synden først faar sin fulde Straf (jvfr. ovenfor S. 330).

Hele denne Kritik rammer saavel Scholastikens som Orthodoxismens Forsoningslære, netop fordi den gaar ud fra den selvsamme rent juridiske Opfattelse. Men i Virkeligheden har den kun bevist, at en blot juridisk Opfattelse lader sig ikke anvende paa Forsoningslæren, fordi Menneskene staa i et andet Forhold til Gud end det, hvori de staa til hverandre indbyrdes. Til Gud staa vi i et rent aandeligt Inderlighedsforhold, efterdi vi ere, leve og røres i ham (Ap. G. 17,28), og her kan Jurisprudentsen med sine udvortes Lovbestemmelser ikke komme til Anvendelse. Til Menneskene staa vi derimod i et aandslegemligt Forhold, der som saadant er begrænset af Rummet og Tiden. Her kan der kun gøres Ret og Skel med Lovens rent ydre Bestemmelser, hvor det da bliver Jurisprudentsens Sag at klarlægge og fortolke disse. At bringe de menneskelige Love om Æresopreisning og Erstatningskrav i Anvendelse paa vort Gudsforhold bliver da ligesaa vildledende, som at bringe vort Gudsforhold med ubetinget Tillid og Tilbedelse i Anvendelse overfor Menneskene.

Det maa da siges, at den Kritik, som Socinianismen og senere i dens Fodspor Rationalismen har rettet mod den kirkelige Satisfactionslære, kun rammer den juridiske Form, hvori den er bragt, men ikke Læren selv. Denne maa da formes saaledes, at baade Retsmomentet og det sædelig-religiøse Moment i den gøres til Genstand for en dogmatisk Udvikling i og med hinanden. Det vil ske, naar vi ikke afbryde Forsoningslæren med Satisfactionslæren, men først lader den faa sin Afslutning med Forligelsen mellem Gud og Mennesker.

---

## § 36.

### Forligelse.

Sin Afslutning faar Christi Forsoning ved hans Opstandelse. Ved denne vises fra den ene Side, at Christus er Livets evige Herre, over hvem Døden ingen blivende Magt kan have (Ap. G. 2,24), fra den anden Side har Gud derved kundgjort, at det af ham bragte Sonoffer for hele Slægtens Synder er modtaget og dermed skænket Syndsforladelse for Alle baade i Nutid og Fremtid, som i Troen ville modtage den (1 Kor. 15,17–18).

Hermed er der sket en Forandring i Forholdet mellem Gud og Mennesker, det tidligere Vredes- og Frygtforhold er ophørt, en Forligelse (*καταλλαγή* af *καταλλάσσειν*, forandre, ombytte — *reconciliatio*) har fundet Sted. Den tidligere i Guds Vrede skjulte Kærlighed træder nu aabenbar frem for Alle og bortjager den Angst og Frygt, som Menneskene have følt for Gud, og vækker i dens Sted fuld Tillid og Kærlighed. Medens de tidligere skyede Gud og søgte at komme bort fra ham, hvoraf Følgen blev aandeligt Mørke og Vankundighed, saa at de endog selv lavede sig Guder, hvilke de dyrkede i Stedet for den eneste sande Gud — saa erkende de nu Gud som deres himmelske Fader, Livets og Kærlighedens evige Kilde, hvem de skulle dyrke i Aand og Sandhed.

Ophavet til denne Forligelse er ikke Menneskene, men Gud (2 Kor. 5,18, Kl. 1,20, Rom. 5,10, 1 Joh. 4,10). Derfor

---

Ap. G. 2,24: Gud opreiste ham, efter at han havde løst Dødens Smerter, thi det var umuligt, at han kunde fastholdes af den.

1 Kor. 15,17–18: Dersom Christus ikke er opstanden, saa ere I endnu i Eders Synder, saa ere og de fortabte, som ere hensovede i Christus.

2 Kor. 5,18: Alt dette er af Gud, som forligte os med sig i Jesus Christus.

1 Joh. 4,10: Ikke at vi have elsket Gud, men han har elsket os og udsendt sin Søn til en Forsoning for vore Synder.

viser Forsoningen i høiere Grad end noget Andet Guds uendelige Kærlighed til Menneskene, at han for at frelse dem ikke skyede det største Offer, men hengav sin enbaarne Søn til Slægtens Opreisning og Frelse (Joh. 3,16, Rom. 8,32). Dette er det religiøse-sædelige Moment i Forsoningen, som maa holdes i uadskillelig Enhed med Retsmomentet. Hvor det undlades, og man udelukkende vil betragte Forsoningen under Synspunktet af en Retshandling, der fremkommer den Paastand, som Rationalismen fremsatte, at Gud maa være en blodtørstig Tyran, siden han endog krævede sin Søns uskyldige og blodige Død. I den modsatte Yderlighed gjorde Herrnhutismen sig skyldig, naar den udelukkende fæstede Blikket paa Jesu blodige Død paa Korset og paa Grundlag heraf udviklede sin »Blodtheologi« i Prædiken og Psalmesang med en trods al personlig Fromhed dog ofte usmagelig Sentimentalitet. Det overses her, at Jesu Forsoningsdød paa det Nøieste er knyttet til og betinget af Jesu foregaaende Liv og først herved faar sin fuldt virkende Kraft.

Denne Guds Kærlighed til Menneskene er saa stor, at den, overalt hvor Budskabet bringes frem om den og den deraf følgende Syndsforladelse, vil fremkalde en tilsvarende Sindsændring, saa at den driver den tidligere Angst og Frygt for Guds Vrede og Dom ud (1 Joh. 4,18) og i dens Sted vækker fuld Fortrøstning og Tillid til Gud og en levende Kærlighed til ham. Paa denne Maade er da Forligelsen mellem Gud og Menneskene bragt istand og det oprindelige Livssamfund, som er blevet forstyrret ved Synden, atter bragt til Veie. Det er Apostlene, hvem denne Forligelsens Tjeneste (2 Kor. 5,19: *διακονία τῆς καταλλαγῆς*) først er blevet betroet, og som derfor drage ud i Verden som Guds Herolder og udraabe: »Gud er forligt med Eder — lader Eder nu ogsaa forlige med ham« (2 Kor.

5,20). Fra Apostlene er dette Embede overdraget til Menigheden, som nu indtil Dagenes Ende skal bringe det samme Budskab ud til alle Folkeslag: »Gud er i Christus forligt med Eder — lader Eder nu ogsaa forlige med Gud!«

Frugten af denne Forsoning og Forligelse mellem Gud og Menneskene bliver da først Syndernes Forladelse, *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* (Matth. 26,28, Ap. G. 5,31). Gud tilregner ikke længere Synden, men udsletter Regnskabet over de mange Overtrædelser (2 Kor. 5,19, Rom. 4,7–8). Dog ikke dette alene, men Gud betragter Menneskene paa en hel anden Maade; medens de forhen vare forstødte som Syndere, ser han dem nu som hellige og retfærdige i Christus paa Grund af det indre Livssamfund med ham i Troen (2 Kor. 5,21: vi skulle være *δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ* — 1 Kor. 1,30, Phill. 3,3: *καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*). Naar man har udtrykt dette med, at Gud tilegner os Christi Fortjeneste, *meritum Christi*, da er Tanken vel rigtig, men Udtrykket mindre heldigt valgt, idet det fører til en ren udvortes Opfattelse af Christi Forsoning, som den er udviklet i Middelalderen og fastholdes i den romerske Kirke, hvor *meritum Christi* henføres til de Helliges Fortjenester, *thesaurus operum supererogatoriorum*, hvoraf Kirken uddeler Syndsforladelse til de Bodfærdige, ligesom der ogsaa fra Menneskets Side kræves visse fortjenstlige Handlinger for at fuldstændiggøre hele Forsoningen, og derved ere vi midt inde i den romersk-katholske Værkhellighed, der er i principiel Strid med den evangeliske Naadesbevidsthed.

---

2 Kor. 5,20: Vi ere altsaa Sendebud i Christi Sted, som om Gud formaner gennem os — vi bede i Christi Sted: bliver forligte med Gud!

2 Kor. 5,19: Gud forligte i Christus Verden med sig, idet han ikke tilregnede dem deres Overtrædelser og har nedlagt Forligelsen i os.

1 Kor. 1,30: Christus er bleven os Visdom fra Gud og Retfærdighed og Helliggørelse og Forløsning.

Først idet Forsoningen drager Forligelsen efter sig, kommer Enheden af Guds Hellighed og Kærlighed og dermed Retsmomentets Enhed med det sædelig-religiøse Moment til fuld og klar Erkendelse. Medens den middelalderlige Opfattelse ensidig lagde Vægten paa Retsmomentet i Fyldestgørelsen, saa vil den nyere Tids Opfattelse gaa til den modsatte Yderlighed og udelukkende lægge Vægten paa det sædelig-religiøse Moment og skyde Retsmomentet til Side som uforeneligt med hint. Herved fremkommer en ensidig subjectiv Forsoningslære, der holder for, at den ved Forsoningen fremkaldte Forandring i Gudsforholdet alene foregaar i Mennesket, medens Gud er ganske uberørt af den.

Denne subjective Forsoningslære antydes allerede i Middelalderen hos Abélard, som lægger Hovedvægten paa Guds Kærlighed, der aabenbarer sig i Christi Liv og Død og derved vækker Genkærlighed hos Menneskene. Imidlertid forkaster Abélard dog ikke Fyldestgørelsen, men har muligvis fremsat sin Lære mere som et Supplement til den. Disse Tanker, som Abélard fremsatte i en løsere Form, genoptages og bringes i fastere systematisk Form af den nyere subjective Theologi (Schleiermacher, Ritschl, Hofmann). Udgangspunktet tages her enten fra Guds Uforanderlighed eller fra hans Kærlighed. I første Fald hævdes, at Menneskenes Synd og Trods ikke kan medføre nogen Forandring i Guds indre og salige Væren. Det vilde jo i Virkeligheden være at gøre Gud afhængig af hans Skabning, hvad der bliver det samme som at stille Gudsforholdet, som bestaar i Menneskets absolute Afhængighedsforhold overfor Gud, paa Hovedet, og derfor utænkeligt. Heller ikke kan der tales om nogen egentlig Skyld hos Mennesket, efterdi Synden er fremkaldt ved Naturlivets Modstræben mod Aanden, hvad der atter skyldes den Omstændighed, at Naturlivet er tidligere og stærkere udviklet

end Aandslivets Rørelser. Der kan da ikke være Tale om nogen egentlig Forsoning for Guds Vedkommende, thi en saadan tiltrænges ikke, efterdi Gud stedse elsker Menneskene med den samme uforanderlige Kærlighed, men det gælder om Menneskets Forsoning med sig selv derved, at det lærer den sande Aarsag til Synden at kende og faar Forsoning med de Lidelser og Genvordigheder, som ramme det, idet det ikke længere betragter dem som Straf for sine Synder, men som en naturnødvendig Følge af dem d. e. en Følge af den indre Splid mellem Naturen og Aanden, og denne Erkendelse er det, som skænker den indre Fred og Gudhengivenhed, hvorefter det længes. Forsoningen staar saaledes ganske udenfor Gud og foregaar udelukkende i Mennesket; den omsættes til at blive Forløsning fra Menneskets tidligere Frygt og indre Splidagtighed, idet Christus optager de Troende i sit Aandssamfund og gør dem delagtige i sin ufordunklede og hellige Gudsbevidsthed, hvorved der fremkaldes en ny Aandens Kraft i Mennesket, der sætter det i Stand til at bekæmpe de syndige Drifter og bøie Naturen ind under Aandens Herredømme (Schleiermacher).

Noget anderledes, men dog nærbeslægtet, bliver Tankegangen, hvor Udgangspunktet tages i Guds Kærlighed. Med denne, siges der, kan Guds Retfærdighed ikke komme i Strid, men kun om den rette Maade, hvorpaa Kærligheden udføres, kan forskellig Opfattelse gøres gældende; om nogen egentlig straffende Kærlighed kan der fra Guds Side ikke være Tale. Heller ikke om Løn og Straf kan der fra Guds Side være Tale; begge høre hjemme i de menneskelige Samfund og indenfor den ydre Retsorden; selv om vi ville kalde store Ulykker som Krig, Jordskælv o. lign. for Guds Vredesdomme og Straffe over den menneskelige Syndighed, da er dette en udelukkende subjectiv Betragtningsmaade — i rent objectiv videnskabelig Forstand vil Ingen kunne

paavise, at saadanne Ulykker virkelig ere Guds Straffe. I det Hele maa det fastholdes, at Ret og Retsorden ere af udvortes Natur og have derfor ingen Plads i Gudsforholdet, hvorfor al Tale om et Retsmoment i dette falder bort. Synden er i sin første Begyndelse og særlig i Gudsforholdet Uvidenhed, og det er den, som driver Menneskene bort fra Gud. Menneskene fatte ikke og kunne ikke fatte Guds uudgrundelige og ubegrænsede Kærlighed, men tænke sig Gud som den vrede og fortørnede Gud, der slynger sine Straffedomme ud over den faldne Slægt. Skrækslagne af dem holde Menneskene sig borte fra Gud, og denne Fjernhedsfølelse fra Gud, som er Livets og Salighedens evige Kilde, fylder Sindet med Ufred og Ulyst, der for Nogle kan stige til en sand Rædsel, hos Andre udvikler sig til Uvillie og Trods mod Gud. Alt dette opfattes nu som Guds Vrede og Straf, hvilket det hverken er eller kan være, thi i sin uendelige Kærlighed er Gud stedse Menneskene nær. Forsoningen kommer derfor til at bestaa i, at denne subjective Gudsfjernhed (Gottesferne) og Frygt fjernes, og Mennesket faar Forvisningen om Guds evige og uforanderlige Faderkærlighed, i hvilken han stedse er Menneskene nær og omslutter dem, selv om de tro sig forstødte og langt borte fra ham. Denne helt nye Erfaring, som fylder Sindet med Fred og Salighed, finder Sted indenfor Gudsriget, som stiftes af Christus, der er den fuldendte Aabenbaring af Guds Faderkærlighed. Gudsrigets Formaal er, at alle dets Borgere skulle bortjage den ugrundede Frygt af deres Hjerter og fatte ubetinget Tillid til Guds Faderkærlighed, idet Kundgørelsen om den, som er sket ved Jesu Lære og Liv, vækker tilsvarende Følelser hos Menneskene, som derigennem faa Kraft til at opfylde det store Bud i Loven, at elske Gud af sit ganske Hjerte og sin Næste som sig selv (Ritschl). — Endelig har man villet søge Forsoningens Grund i Christi Lovopfyldelse og

fuldkomne Retfærdighed. Denne fremkalder paa den ene Side Faderens Velbehag, paa den anden Side Menneskenes Had og Forfølgelse, der atter fremkalder Jesu Lidelser og Død, hvad ikke maa betragtes som nogen Straflidelse og Soning for Menneskenes Synder, men kun som den naturlige Følge af disse. Ved sin Lovopfyldelse har Christus gjort Fyldest for hver, som i Troen træder i Samfund med ham, og i saadanne sætter han et nyt Livsprincip — ligesom Adam bragte Synd og Død over Slægten, saaledes bringer Christus Liv og Retfærdighed. Ved det nye Livsprincip, som er virksomt i de Troende, vinde disse i Samfund med Christus Syndernes Forladelse og Guds Velbehag (Hofmann).

Den nyere rent subjective Opfattelse af Forsoningen har megen Lighed med den ældre Rationalismes Opfattelse, idet begge tage deres Udgang fra en ensidig Fremførelse af Guds Faderkærlighed med Tilsidesættelse af Helligheden. Dog har Rationalismen en stærkere moralsk Vægt, idet den erkender, at Menneskene har syndet mod Gud, og at de trænge til hans Tilgivelse, medens den moderne Theologi omsætter Synden til Uvidenhed og Syndsforladelsen til en Erklæring fra Gud om, at han har altid elsket og vil altid elske dem, og at det er en Misforstaaelse af dem, naar de have troet det Modsatte.

Det kan nu ganske vist indrømmes, at den subjective Forsoningslære kan have en relativ Berettigelse som Korrectiv til den ligesaa ensidige Opfattelse i modsat Retning, nemlig den rent objective Satisfactionstheori, der i Forsoningen kun ser Fuldbyrdelsen af en ydre Retshandling fra Guds Side, medens Mennesket holdes udenfor som blot Tilskuer. Ogsaa maa det erkendes, at den med Varme og Inderlighed skildrer Guds uendelige Kærlighed og de med Kundgørelsen om denne vakte Følelser i Mennesket. Det forklarer os, at denne Lære har kunnet vinde ivrige Tals-

mænd ikke blot i Tyskland, men ogsaa i Norden (Waldenstrøm i Sverrig, E. F. Horn i Norge, Otto Møller i Danmark o. A.).

Alligevel kan den ikke godkendes. Den rammes af den Hovedindvending, at den er i aabenlys Strid med saavel den gammeltestamentlige som nytestamentlige Opfattelse af Offeret. Det er ovenfor (S. 331) blevet paavist, hvilken Vægt saavel Jesus i sine Udtalelser som hans Apostle i deres Breve og altsaa ogsaa i deres mundtlige Forkyndelse have lagt netop paa Jesu blodige Død som det fuldgyldige Soningsoffer for alle Menneskeslægtens tidligere og kommende Synder. Naar man derimod vil gøre gældende, at der saavel i Psalmerne som af Propheterne oftere tales om Syndsforladelse, uden at der henvises til nogen Fremførelse af et Sonoffer, da overses, at Offertjenesten ved Templet er i fuld Gang og danner Forudsætning for Syndsforladelsen. Det Samme gælder, naar Jesus siger til den angrende Synder: »dine Synder ere dig forladte!« Thi da er Forudsætningen ogsaa her Offertjenesten, som nu faar sin Fuldkommelse ved Jesu nær forestaaende Død. Og naar man beraaber sig paa Lignelserne om den fortabte Søn og den gældbundne Tjener, hvor der ligeledes gives fuld Syndsforladelse uden Tale om noget Sonoffer overfor Gud, da maa erindres, at Lignelsen stedse kun fremhæver et enkelt Punkt, og i Begrænsningen hertil ligger netop dens Styrke: saaledes vil den førstnævnte Lignelse kun skildre Menneskets Omvendelse fra et syndefuldt Levnet, medens den anden Lignelse viser os Betingelsen for at faa Syndsforladelse, nemlig Redebonhed til at forlade Andre deres Skyld mod os. Vende vi os dernæst til de dogmatiske Tankerækker i den subjective Forsoningslære, da fremsættes ogsaa her uholdbare Paastande. Paaberaabelsen af Guds Uforanderlighed vil føre til Nægtelse af Verdens Skabelse i Tiden (se ovenfor S. 125), af Incarnationen og overhovedet af

al Samvirken mellem Gud og Mennesker, ja om den gennemføres konsekvent, vil den føre ud i Pantheismens bundne Nødvendighed. Med større Ret kan man tage Guds Kærlighed til Udgangspunkt, men her overses Helligheden og overhovedet den Forskel, som der er mellem Guds og Menneskenes Forhold til Loven. For disse, som ere skabte, staar Loven altid som noget Overordnet, og den kan krænkes, uden at deres Væsen derved ophæves, men for Gud som den uskabte er Loven eller det Gode Et med hans Væsen og hans Villie, og en Ophævelse af Loven vilde derfor være en Ophævelse af ham selv, hvad der er utænkeligt. Derfor maa en Krænkelse af Guds Lov ved Menneskene med Nødvendighed fremkalde en Reaction fra Guds Hellighed, og det er denne Reaction, som i Skriften kaldes Guds Vrede. En blot Erklæring fra Guds Side om, at Synden er tilgivet, vil derfor være i Strid med Guds Hellighed og ikke kunne finde Sted, før en Soning for Synden har fundet Sted. Hvad endelig den moderne Betragtning af Synden angaar, da er den heller ikke af tilstrækkelig Dybde, idet den ser Synden som Uvidenhed og Ubekendtskab med Guds sande Følelser overfor Menneskene, medens Syndens egentlige Væsen maa søges i den onde Villie, som slutter sig sammen i sig selv i Uvillie og Trods imod Guds Villie. Forsaavidt man endelig vil betragte den ved Christus i de Troende indplantede principielle Hellighed som Udtryk for Forsoningen, da vil dette ikke være fyldestgørende for den urolige Samvittighed, som vil spørge, om nu ogsaa denne principielle Hellighed virker med tilstrækkelig Styrke, hvorved vi atter kastes ud i Tvivl og Ængstelse, om nu Forsoningen ogsaa virkelig har fundet Sted, og om vi dog ikke vedblivende ere under Guds Vrede og Dom.

Overhovedet kan det maaske siges, at den Grundforskel, som her træder frem mellem den objective og den

subjective Forsoningslære, har sin dybere Aarsag i en forskellig psykologisk Opfattelse af Gudsforholdet. Hvor Forholdet mellem Gud og Menneskene væsentlig ses som et Erkendelses og Følelses Forhold, saaledes som Tilfældet er i den moderne Theologi, vil man opfatte den ved Christus skete Forsoning subjectivt som foregaaende i Menneskets Bevidsthed, medens man, hvor Forholdet mellem Gud og Mennesker væsentlig opfattes som et Villiesforhold, som Tilfældet er i den hellige Skrift og i Kirkelæren, vil man forstaa Forsoningen som en objectiv Act i Gud selv. Thi Villie staar overfor Villie og finder sin Styrke som sin Begrænsning i Retten. Det gælder ogsaa for Gudsforholdet, kun at Retten her fra Guds Side er sat som en Naadeshandling overfor Menneskene. Men ogsaa en anden Omstændighed har været medvirkende til at bryde Vei for den subjective Forsoningslære, nemlig den ensidige Subjectivisme, der er et Særmærke for vor Tid og gør sig gældende paa alle Aandsomraader, ikke blot i Theologi, men ogsaa i Philosophi, Kunst, Politik. Overalt viser der sig her en Stræben efter at udlede Livsformerne af den menneskelige Bevidsthed efter dens Trang og Ønsker og omdanne Tilværelsen efter dem, saavidt det lader sig gøre, medens Opgaven burde være den at undersøge Tilværelsen, Objectiviteten og finde de Love og Former, som den gemmer i sig for atter at forme vore Tanker og vor Virken i Overensstemmelse med dem.

Paa denne Vis er det da ogsaa gaaet med Forsoningslæren. Fra den Objectivitet, hvori den hellige Skrift og paa dens Grundlag Kirkelæren holder den, har man villet omsætte den i ren Subjectivitet og fremstiller Forsoningen som blot foregaaende i den menneskelige Bevidsthed, medens Gud staar udenfor i Kærlighedens evige Uforanderlighed. Men Forsoningen er ikke en ideal Evighedstanke i Gud, men den er en historisk Virkelighed fuldbyrdet i Tiden,

og Synden er ikke blot Negativitet, fremkaldt ved menneskelig Uforstand, men den er positiv Realitet, fremkaldt ved den menneskelige Villies Ulydighed og deraf følgende Affald fra Gud — og Christi Lidelser ere ikke almindelige menneskelige Lidelser, fremkaldte ved Kamp og Brydninger mod Omverdenen, men de ere gudmenneskelige Lidelser, dybere gaaende og inderligere end noget syndigt Menneske kan føle dem, og derigennem Straflidelser til Soning for den ved Synden frafaldne Menneskehed. Den moderne Theologis subjective Opfattelse af Forsoningen fremgaar af dens Stræben efter at omsætte de ydre historiske Kendsgerninger til indre Oplevelser og Troserfaringer og tage dem til Udgangspunkt for den dogmatiske Reflection og derigennem bestemmende for hine Kendsgerninger, medens den Vei, som den dogmatiske Tænkning bør gaa, er den modsatte nemlig med den historiske Virkelighed som Grundlag at udfinde og klargøre de dogmatiske Tanker, som ere de bærende i den og derigennem fæstne og sikkre vor egen Opfattelse. —

— Den i Jesus Christus stiftede Forsoning kommer den ganske Menneskehed til Gode, idet han er død for Alle (2 Kor. 5,15, 1 Tim. 2,6, 1 Joh. 2,2). Naar det stundom hedder »for Mange« (Matth. 26,28, 20,28, Hebr. 9,28), da er dette ikke en Benægtelse af Alle, men danner den logiske Modsætning til den Ene, som gav sit Liv hen, og maa forstaas som et collectivt Udtryk for det store Flertal — jvfr. Rom. 5,19 (Mange ere blevne Syndere — hvor »Mange« maa forstaas enstydigt med »Alle«). Naar den reformerte Kirke fastholder, at Christus ikke er død for Alle, men

---

2 Kor. 5,15: Han døde for Alle, at de, som leve, skulle ikke fremdeles leve sig selv.

1 Tim. 2,6: Han gav sit Liv til en Genløsnings Betaling for Alle.

1 Joh. 2,2: Han er en Forsoning for vore Synder, dog ikke alene for vore, men for den ganske Verdens.

for de Udvalgte, da er det en Følge af dens Prædestinationslære og maa dømmes ud fra denne (se ovenfor S. 217), ligesom den ogsaa er i Strid med Skriftens Lære. Men subjectivt er Forsoningens Gyldighed betinget ved Troen og vil altsaa kun komme dem til Gode, som i Troen tilegne sig den. Derfor danner Troen ikke et Tillæg til Forsoningen, saa at Forsoningen først bliver fuldstændig ved Troen, thi Forsoningen udtrykker det fra Guds Side genoprettede Naadesforhold til Menneskene og er som saadant en fuldbyrdet Handling, men den maa gribes og modtages i Troen og derved blive personlig tilegnet og virkningsfuld.

Som det ene gyldige Offer har det i Jesus Christus bragte Offer afskaffet alle blodige Offre. Sandheden heraf er bleven stadfæstet ved Historiens Gang, at overalt hvor Evangeliet er trængt frem og Folkeslagene blevne christnede, ere de gamle Altre blevne omstyrtede og de blodige Offre ophørte. De Offre, som nu skulle bringes, ere aandelige Offre (Rom. 12,1: λογικὴ λατρεία — jvfr. Joh. 4,24), Takoffre eller Kærlighedsoffre (Hebr. 13,16, Phill. 4,18), men ikke Soningsoffre.

---

## § 37.

### Forløsning.

Til Forsoningen, der frigør os fra Frygten for Guds Vrede og den kommende Dom og stiller os i det rette Tillids- og Kærlighedsforhold til Gud, slutter sig Forløsningen, der frigør os fra de onde Magter, under hvis Herredømme Synden har bragt os, og stiller os i det rette Frihedsfor-

---

Hebr. 13,16: Glemmer ikke at gøre vel og at meddele, thi saadanne Offre behage Gud vel.

Phill. 4,18: (Philipensernes Gave til Paulus) er en velbehagelig Lugt, et antaget Offer, tækkeligt for Gud.

hold. Forsoning og Forløsning udtrykke de tvende Sider af Christi Frelsesværk, men saaledes, at de i Realiteten ere uadskillelige fra hinanden, men kun i den dogmatiske Begrebsudvikling holdes ude fra hinanden til en klarere og fyldigere Forstaaelse.

Forløsningen (*redemtio*) kaldes i Skriften Løskøbelse (*λύτρωσις*, Luk. 1,68, 2,38, Hebr. 9,12) og *ἀπολύτρωσις* (Luk. 21,28, Rom. 3,24, 1 Kor. 1,30, Eph. 1,7, 14). Herved tænkes paa en Løskøbelse fra Krigsfangenskab eller Trældom. Det er da Christus, som med sit Liv betalte Løsesummen (*λύτρον* Matth. 20,28 — *ἀντίλυτρον* 1 Tim. 2,6) og derved løskøbte os fra Syndens og Dødens Trældom (Gal. 3,13, 4,5).

Denne billedlige Betegnelse opfattedes af den gamle Kirke som en juridisk Retsact. Spørgsmaalet var da, til hvem Jesus betalte Løsepengene, og Svaret blev, at det maatte være Satan, som ved Menneskenes Frafald i Synden havde faaet et retsligt Eiendomskrav over dem. Det blev af enkelte Kirkelærere udført videre til, at Satan ved denne Handel havde narret sig selv, idet han i sin rovsyge Mordlyst havde forgrebet sig paa Jesus, som var den fuldkommen Retfærdige, og over hvem han derfor slet ingen Eiendomsret havde, og derved havde han forspildt sin Ret til hele den syndige Menneskehed, som paa denne Vis er bleven udløst af Djævelens og Dødens Fangenskab. Den massive Opfattelse tiltalte i høi Grad Middelalderen, som med sin eiendommelige Blanding af dyb Alvor og kaad Skæmt gjorde sig lystig over »den dumme Djævel«, der saaledes var bleven narret af Guds Visdom. En Genklang herfra kunne vi endnu finde i enkelte af Luthers Psalmer.

Denne phantasifulde, halvt humoristiske Udførelse har dog ingen Hjemmel i den hellige Skrift. Den taler intet-

---

Gal. 3,13: Christus har frikøbt os fra Lovens Forbandelse.
— 4,5: — — paa det at Christus skulde løskøbe dem, som vare under Loven.

steds om, at Djævelen har faaet noget lovhjemlet Retskrav over Menneskene, og skulde der overhovedet kunne tales om et saadant, maatte det da tilfalde Gud, efterdi det er den af ham satte guddommelige Retsorden, som er bleven krænket af Menneskene. Der er heller ingen Grund til at føre det bibelske Billed om Løsepengene videre ud end til den aandelige Frigørelse, som er Billedets Hovedpunkt.

Forløsningen eller Udløsningen bliver da Udtryk for den ved Christus vundne Frihed, og spørges der, fra hvem denne Frigørelse er sket, maa Svaret blive, at det maa være fra de Magter, til hvilke Menneskene ere hjemfaldne, og under hvis Herredømme de sukke angstfulde og besværede, nemlig Synd, Død og Djævel*). Dog er her ikke Tale om en absolut Frigørelse, thi en saadan kan ikke vindes i denne Timelighedens og Forkrænkelighedens Tilværelse, men om en principiel Frigørelse. Alt dette kan ikke ses med Øinene eller sandseligt erfares, men bliver en Genstand for Tro. For den rent umiddelbare Erfaring vil det stille sig saaledes, at christne troende Mennesker ere underkastede Sygdom, Svækkelse og alle Livets Onder og tilsidst Døden ligesom alle Andre, men en dybere Forstaaelse vil vise os, at den Christne dog er bleven om ikke legemligt, saa aandeligt delagtiggjort i en Frigørelse overfor disse Livets Onder.

Vende vi da vor Betragtning til Synden, da vil den endnu kendes i og af den Christne, men den er ikke længer fordømmende Skyld (Eph. 1,7: ved hans Blod have vi Forløsning, Syndernes Forladelse), og selv om vi endnu kende Samvittighedens bebreidende Dom, saa hæves dog denne

*) Jvfr. Luthers Forklaring til den anden Trosartikel i den lille Katechismus: jeg tror, at Christus har genløst mig og har udfriet mig fra Synd og fra Død og fra Satans Magt. — Ligeledes i Kirkebønnen: Du har sat din Søn til en Hyrde over os at beskærme os mod Synden, Døden og Djævelen.

ved Guds tilgivende Naade (1 Joh. 3,20), og den Christne vil i sin Samvittighed føle sig frigjort fra den tyngende Syndebyrde (objectiv Forløsning). Men ogsaa i Realiteten vil Syndens Magt være brudt, idet ved Forsoningen og den derved vundne Forvisning om Guds Naade en ny Kærlighed udspringer i Hjerte og Tanke og med den en ny Livsmagt, som kan beseire Synden (Rom. 6,12: Synden skal ikke mere herske over Eder, jvfr. Tit. 2,14) og bryde dens Magt (subjectiv Forløsning). Derfor kaldes de Christne hellige og syndefri (1 Joh. 3,9: den, som er født af Gud, synder ikke), hvormed ikke er sagt, at de ere absolut syndefri, thi de kunne endnu forledes til allehaande Skrøbelighedssynder (1 Joh. 2,1), men de hengive sig ikke til Synden, den finder ingen Tilknytning i deres Villie, man staar overfor den som en fremmed Magt, der volder dem Sorg og Bekymring, men ikke kan kue dem, thi de vide, at de ere ikke længer ved Synden skilte fra Gud, men staa under hans Naade (jvfr. den angrende Peter, som efter sit Fald atter finder Opreisning, Joh. 21,15 flg.). Den Christnes aandelige Tilstand vil da kunne sammenlignes med Reconvalescentens legemlige, som vel endnu paa mange Maader kan føle Sygdommens Svækkelse og Eftervirkninger, men dog veed, at den farlige Krise er overstaaet, og at han atter vil genvinde sin Helbred.

Paa samme Maade som overfor Synden er den Christne stillet overfor Døden. Ogsaa her gælder det, at den legemlige Død med dens Forbud, Svækkelse og Sygdom, hersker over alt Levende paa Jorden og dermed ogsaa over de Christne, men aandeligt ere disse udløste af Dødens Magt, den er for dem ikke længer en Guds Straf, efterdi Guds

---

1 Joh. 3,20: Om endogsaa vort Hjerte fordømmer os, saa er Gud større end vort Hjerte og kender alle Ting (d. e. ogsaa vor Tro).

Tit. 2,14: Han gav sig selv hen for os, at han maatte forløse os fra al Uretfærdighed.

Vrede ikke er i den; derved har Døden tabt sin Braad (1 Kor. 15,55), og den Christne er bleven frigjort for dens Skræk og Rædsel (Hebr. 2,15). Døden hersker kun over Naturlivet, medens den Christnes Aandsliv staar hævet over den og gennem den gaar seirrigt ind til det evige Liv (Joh. 11,25, 1 Joh. 3,14). Saaledes staar Christus som den, der har dødet selve Døden (2 Tim. 1,10: *καταργήσας τὸν θάνατον*), idet hans Opstandelse slutter vor tilkommende Opstandelse i sig, saaledes at han er bleven Førstegrøden af de Hensovede (1 Kor. 15,20: *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων*).

I nøieste Sammenhæng med Døden staa alle Livets Onder, saadanne som Sygdom, Svækkelse, Nød, Mangel o. a. Lign., thi i alle disse kundgør Døden sin Magt, og de ere dens Redskaber og dens Forbud. Ogsaa de vedblive endnu for den Christne som for alle andre Mennesker, men i samme Grad, som Christi Evangelium gribes i levende Tro og gennemtrænger Hjerterne, forringes de, idet de omskabes fra at være Straffemidler og Onder til at blive Optugtelsesmidler og derigennem virkelige Goder for os (Rom. 8,28). Den rette og fulde Forsynstro vil først vindes gennem Christi Forsoning og Forløsning, thi først i denne finder den sin faste Grund og sikkre Forvisning. I samme Grad som Troen paa hin svækkes og udviskes, som Tilfældet er i Rationalismen, vil ogsaa Forsynstroen afbleges og miste sin Inderlighed.

Idet Christus har forløst og frigjort sine Troende fra Syndens og Dødens Magt, har han ogsaa udløst dem af Djævelens Vold. Vistnok kan der ikke, som flere af Oldkirkens og Middelalderens Lærere mente, være Tale om nogen Ret, som Mørkets Fyrste har faaet over Menneskene ved Syndefaldet, men derimod vel om en Magt, han

---

1 Kor. 15,55: Død, hvor er din Braad? Død, hvor er din Seir?

Hebr. 2,15: — — — for at befri dem, saamange som formedelst Dødens Frygt vare under Trældom al deres Livs Tid.

har vundet over dem, idet de vendte sig bort fra Gud. Denne Magt har han faaet ved at lokke dem ind i Synden og dermed i Døden, derved har han vundet Dødens Magt over dem (Hebr. 2,14–15: den, som har Dødens Magt, Djævelen). Saaledes bliver Synd og Død Djævelens Redskaber og Vaaben, som han seirrig førte mod Menneskene. Han var Manddraberen fra Begyndelsen (Joh. 8,44) og er vedbleven at være det. Tillige er han den store Anklager hos Gud, der stadig kræver Dødsdommen udført over dem (Joh. Aab. 12,10, jvfr. Jobs Bog 1,9, 2,5). Saaledes hersker Djævelen som en ond Tyran over Menneskene og søger paa enhver Maade at bringe dem i Ulykke og Død.

Denne hans forfærdelige Magt har Christus brudt og styrtet ham fra Herskertronen (Luk. 10,18, Joh. 12,31). Vel har Djævelen endnu Magt og Evne til at friste og forlokke Menneskene og søger efter dem som den hungrige Løve efter sit Bytte (1 Pet. 5,8), og derfor maa den Christne ikke ringeagte den overvundne dog endnu farlige Fjende, men han maa stadig være paa sin Vagt og fuldt rustet til Kampen mod ham og alle Mørkets Aander, som følge ham (Eph. 6,11–17). Den Christne skal dog heller ikke ræddes for ham eller tro sig fortabt, men være forvisset om, at han er i Guds og Jesu Christi Varetægt. Alt som den fremskridende Forløsning gennem Helliggørelsen vinder videre Raaderum, vil ogsaa baade den Ondes og det Ondes Magt brydes og endelig for stedse ophøre paa den yderste Dag efter den store Verdensdom.

Som Christus selv i sit Jordeliv maatte kæmpe med Synd og Død og Djævel, saaledes har han ogsaa beseiret dem og forløst Menneskene fra deres Magt. Forbilledlig har han fremstillet det ved sine Gerninger, naar han forlader Synder, helbreder Syge og Vanføre, uddriver Djævle

Joh. Aab. 12,10: Nedstyrtet er vor Brødes Anklager, som anklagede dem for vor Gud Dag og Nat.

og opvækker Døde. Til disse henviser han da ogsaa dem, som tvivle om hans forløsende Messiasgerning (saaledes Johannes' Disciple, Matth. 11,4–5) eller trodse og fornægte den (Pharisæerne og Jøderne, Joh. 5,36, 10,25, 14,11). I sin Ophøielsesstand fortsætter han sin forløsende Frelsergerning og udfolder den i stedse videre Kredse over den ganske Jord indtil Dagenes Ende.

Saaledes fuldbyrdes Menneskenes Forløsning fra alle onde Magter i en fremskridende Udvikling, medens Forsoningen er fuldbyrdet en Gang for alle. Forløsningen har Forsoningen til sin Forudsætning og sit Grundlag, men falder i sit Væsen sammen med den og er derfor evig ligesom denne (Hebr. 9,12: *αἰωνία λύτρωσις*). I den dogmatiske Reflection maa dog begge holdes ud fra hinanden for tilfulde at udvikle og forstaa begges Rigdomsfylde. Hvor det ikke sker, hvor Forsoning og Forløsning falde sammen, vil Resultatet blive, at Forsoningen trænges tilbage og tilsidst falder bort. Saaledes hos Schleiermacher og i hans Fodspor hos den nyere subjective Theologi. Forsoningen bliver her, som ovenfor (S. 343) paavist, en Handling, der falder indenfor Menneskets Bevidsthed og væsentlig bestaar i, at Mennesket finder Fred med Gud i sig selv ikke paa en Gang men i fremskridende Udvikling, alt som Frygtens og Truslens mørke Skyer, der hidtil have hvilet tyngende og truende over Bevidstheden, vige bort og en salig Gudsbevidsthed fylder Sindet. Følgen heraf bliver, at baade Syndsbevidstheden og Naadesbevidstheden svækkes og tilsidst ophæves. Synden bliver en Naturvirkning, men uden Menneskets Skyld, medens Naaden bliver en Meddelelse af høiere aandelige Kræfter til at modvirke Synden. Men herved er Christi Frelsesværk omsat til en Kamp mellem Menneskets lavere sandselige og høiere aandelige Natur og bliver en ideal Symbolik istedenfor en levende Virkelighed.

---

## § 38.

## Christi tredobbelte Midlerkald.

Med sin Død har Christus fuldbyrdet Formaalet for sit Komme til Verden, at genoprette det ved Synden afbrudte og forstyrrede Livssamfund mellem Gud og Menneskene. Dog er hans Gerning ikke afsluttet hermed, men fortsættes i hans nuværende Herlighed hos Faderen, idet han vedblivende fører saavel Slægten som den Enkelte mod dette Maal. Paa Grund af denne sin Gerning, som han udøver i Tid og Evighed, kaldes han Frelseren (ὁ σώτηρ, Joh. 4,42, 1 Joh. 4,14, jvfr. Matth. 1,21: Du skal kalde hans Navn Jesus, thi han skal frelse sit Folk fra deres Synder) og Midleren (ὁ μεσίτης, 1 Tim. 2,5, Hebr. 8,6, 9,15, 12,24: μεσίτης διαθήκης νέας). Til denne Gerning blev Jesus indviet ved Daaben og salvet med den Hellig Aand, og er derfor kaldet den Salvede, Messias, Christus.

Israels forjættede Messias skulde i sig selv forene de tre theokratiske Embeder, gennem hvilke Herren styrede sit Folk, og som ellers ikke maatte være forenede i een Person: Prophet, Præst og Konge. Dette tredobbelte Midlerkald (*munus triplex Christi*) er ikke blot knyttet til Christi jordiske Liv, men han udøver det vedblivende paa aandelig Vis i sin Ophøielsesstand. De tre Kald ere dog ikke adskilte, saa at Christus udfører dem hver til sin Tid eller paa sit Sted, men de ere som aandelige Virksomheder uadskilleligt forenede med hverandre. Naar de alligevel i den dogmatiske Læreudvikling fremstilles hver for sig, saa er det for derigennem at vinde en klar og sikker Forstaaelse af dem efter hele deres Fylde.

Dette Lærestykke danner en Parallel til Læren om de to Tilstande (*duplex status Christi*), som ovenfor er fremstillet. Medens den sidste giver en Fremstilling af Jesu Gerning efter hele dens Længde ligefra Undfangelsen

indtil Indgangen til Herligheden, saaledes giver hin os en Fremstilling efter hele dens Bredde, som den udøvedes i hans Fornedrelsesstand og den Dag idag i hans Ophøielsesstand. Det bliver derfor ikke et nyt Lærestykke, som optager, hvad der ikke tidligere er bleven behandlet, men den samler det Foregaaende under en fælles Enhed og skænker nye Synspunkter ved paa den ene Side at vise, at Christi Midlerkald har sin historiske Tilknytning i Israels theokratiske Styrelse, og paa den anden Side hjælper os til en levende Anskuelse af Christi Midlergerning, som den udøves i Nutid og Fremtid indtil Dagenes Ende.

Dette Lærestykke findes allerede hos Oldkirkens Lærere med Henvisning til bibelske Udtalelser, men det er dog først efter Reformationen det faar en fast dogmatisk Udvikling, navnlig af Calvin, senere i den lutherske Kirke af Johan Gerhard. Det fremkaldtes ved Kampen med Katholicismen, der stillede Kirken med Hierarchiet som Midler mellem Gud og Mennesker, medens Christus i sin Herlighed henskydes i en ubestemt Fjernhed. Blandt de protestantiske Theologer var der dog forskellige Meninger, saaledes om der er et dobbelt eller tredobbelt Kald, idet Nogle henførte det prophetiske Kald under det ypperstepræstelige. Af Rationalismen reistes en sønderlemmende Kritik over dette Lærestykke, idet man hævdede, at det tredobbelte Midlerkald ikke fandt nogen Begrundelse i Biblen, at Benævnelserne kun vare billedlige og i det gamle Testamente betegnede stærkt begrænsede Virksomheder. I den nyere Theologi er dog Lærestykket taget i Forsvar og genoptaget af flere Dogmatikere (saaledes Schleiermacher, Martensen, Thomasius), medens Andre udtale sig tvivlende om det, idet de enten optage det i Forsoningen som omfattende Enhed, eller de tage Anstød af Udtrykket »Embede« som kun gældende indenfor den borgerlige Retsorden (Ritschl). Det sidste kan være rig-

tigt, idet vi ved »Embedet« nærmest tænke paa Omfanget af ydre Pligter og Rettigheder, hvorom her ikke kan være Tale. Men vi kunne ombytte det med Ordet »Kald«, hvorved baade udtrykkes den indre Tilskyndelse og det ydre Omfang af et bestemt Hverv, saaledes naar Talen er om et kunstnerisk Kald, politisk Kald o. lign.

Overfor disse forskellige Indvendinger maa fastholdes, ikke alene, at Dogmet har Støtte i den hellige Skrift, men ogsaa, at det virkelig giver en fyldigere og alsidigere Opfattelse af Christi Frelsergerning; om det end kan siges, at alle tre Midlerkald mødes i den fælles Frelsergerning, saa gengive de dog hver sin Side af den. Endelig indskærper dette Lærestykke os, at Christi Kærlighedsgerning ikke er afsluttet med hans jordiske Liv, men fortsættes med samme Kraft og Inderlighed i hans himmelske Herlighed, og kundgør os derved den nøje Forbindelse mellem Christi jordiske og himmelske Virksomhed.

### Det prophetiske Kald.

Gennem Israels Propheter kundgjorde Gud sin Villie for det udvalgte Folk, han formanede og trøstede det og udtalte sine svære Straffedomme, som vilde komme over det, hvis det fremturede i sin Ulydighed og i sit Frafald, medens han atter reiste det i Sorgens og Ulykkens Dage ved store og lysende Forjættelser om en kommende Frelse og Herlighed. Propheterne saa og bedømte Tingene fra Guds Standpunkt, saaledes som Gud ser og dømmer dem, ikke fra Endelighedens, men fra Uendelighedens Standpunkt, *sub specie æternitatis* — og atter ikke fra Philosophiens og Poesiens Standpunkt, men fra Religionens og Moralens Standpunkt.*)

---

*) Om Propheternes Stilling og Virksomhed se Dogmatikens historiske Forudsætninger § 6.

Til den lange Række af Propheter, som strækker sig gennem Aarhundreder, og til deres Virksomhed er ogsaa Jesu offentlige Fremtræden og Lærergerning knyttet og vil ikke kunne tænkes uden den. Det er derfor et tomt Tanke-Experiment at tale om, hvorledes Jesus vilde være bleven modtaget, om han i vore Dage var traadt frem og havde prædiket paa Gader og Stræder, hvorledes Politiet vilde have nedlagt Forbud og Aviserne kritiseret ham o. lign. (S. Kierkegaard), thi her mangler jo ganske den historiske Forudsætning, nemlig den forudgaaende prophetiske Virksomhed, og saadant bliver derfor ligesaa utænkeligt, som at Nogen i vore Dage vilde bygge et Tempel for Odin eller Thor og bringe dem blodige Offre, hvor ligeledes alle Betingelserne for en saadan Optræden vilde mangle.

Jesu offentlige Virksomhed i Israel slutter sig paa det Nøieste til den foregaaende historiske Udvikling. Baade kalder han sig selv Prophet (Matth. 13,57, Luk. 4,24–27, 13,33, Joh. 4,44), og hele hans ydre Optræden er i Lighed med de tidligere Propheters: han lever uden Familie og uden Hjem, er uden borgerlig Livsstilling, samler en Kreds af Disciple om sig og vandrer med dem rundt i Landet, han taler med samme Myndighed som Propheterne og opfattes ogsaa saaledes af Folket og kaldes af det Prophet (Matth. 16,14, 21,11, Luk. 7,16, 24,19, Joh. 4,19, 6,14, 9,17). Fra dette Synspunkt maa da ogsaa Jesu Optræden og Virksomhed forstaas og dømmes, medens det var et vildledende Feilsyn, naar Rationalismen vilde forstaa ham som en Folke-

---

Matth. 13,57: En Prophet er ikke foragtet uden i sit Fædreland og i sit Hjem.

Luk. 13,33: Det sker ikke, at en Prophet dræbes udenfor Jerusalem.

Matth. 21,11: Folket sagde: det er Jesus, Propheten fra Nazareth i Galilæa.

Joh. 4,19: Den samaritanske Kvinde siger: Herre, jeg ser, at du er en Prophet.

lærer i Lighed med Sokrates og andre fremragende Personligheder, thi herved udviskes det Eiendommelige ved Jesu Virksomhed.

Men paa den anden Side vil det heller ikke være tilstrækkeligt, udelukkende at stille Jesus i Lighed med Israels gamle Propheter, thi ogsaa her er Betragtningen for snæversynet. Ved Siden af den ydre Lighed viser sig en mægtig Aandens Forskel, baade i større Dybde og større Inderlighed. Han er Prophetiens Maal og dens Fuldkommelse og indeslutter derfor i sig Prophetiens hele Fylde, han har derfor ikke som hine Guds Aand efter et bestemt Maal (Joh. 3,34: *οὐκ ἐκ μέτρου*) men i hele dens Fylde. Jesus er Sandheden selv (Joh. 14,6), Guds udtrykte Billed (Joh. 14,9); medens de tidligere Propheter ere Organer for Guds Aabenbaring, er Jesus Guds Aabenbaring selv. Derfor taler han ikke gennem Syner og dunkle Aabenbaringer, men forkynder Guds eget Ord (Joh. 7,16–17), hvad han umiddelbart har set hos Faderen (Joh. 3,11–13). I sin Forkyndelse slutter Jesus sig til den prophetiske Forkyndelse, dog saaledes, at den løftes op i en høiere Sphære til fri Aandelighed. Forkyndelsens Indhold et Loven og Forjættelserne, men hin er bleven fra Tvangsloven til Kærlighedsloven, og Forjættelserne om det messianske Rige i en fjern Fremtid ere blevne til Forkyndelsen om Guds Rige, som allerede er kommet og nu stunder sin videre Virkeliggørelse i Møde. Som Prophet skuer Jesus ind i Hjerterne og aabenbarer deres Hemmeligheder (Joh. 2,24–25), saaledes overfor Nathanael (Joh. 1,48–49) og den samaritanske Kvinde (Joh. 4,18–19); ligeledes forudsiger han de tilkommende Ting, sin egen Død og Opstandelse, de svære Straffedomme over det vantro og haardhjertede Folk,

---

Joh. 7,16: Min Lære er ikke min, men hans, som sendte mig.

Joh. 2,25: Jesus havde ikke nødig, at nogen skulde vidne om et Menneske. thi han vidste selv, hvad der var i Mennesket.

endelig Gudsrigets vexlende Skæbner og Afslutningen med den yderste Dom.

Jesu prophetiske Virksomhed er ikke indskrænket til hans Jordeliv og endt med dette, men fortsættes i hans Ophøielsesstand, dog ikke længer som i hint umiddelbart, men middelbart. Han sender vedblivende sine Lærere og Prædikanter til at forkynde hans Ord (Eph. 4,11), de skulle tale i hans Navn og kalde sig hans Sendebud (2 Kor. 5,20). I absolut Forstand er dog Christus alene Lærer og kalder sig selv saaledes (Matth. 23,8–10), fordi al christelig Lære og Forkyndelse maa tage sit Udspring fra hans Lære (Joh. 16,14), medens al Lære, som afviger derfra, skal forkastes (Gal. 1,9).

Naar flere ældre og nyere Dogmatikere (Calow, Baier — Thomasius) ville indskrænke Christi prophetiske Virksomhed til hans Jordeliv, da afkortes den og Sammenknytningen mellem hans jordiske og himmelske Virken afbrydes, hvorved atter Christus rykkes længere bort i en ubestemt Fjernhed. Denne hans himmelske Virksomhed formidles ved den Hellig Aand, som ikke taler af sit Eget, men ud af Christus (Joh. 16,13–14), hvis Ord og Evangelium herved udbredes i stedse videre Kredse, indtil tilsidst alle ere blevne gudoplærte (1 Thess. 4,9: *θεοδίδακτοι*) og den gamle Propheti (Joel 3) er gaaet i Opfyldelse.

## Det ypperstepræstelige Kald.

Naar Propheterne i Israel traadte frem paa Guds Vegne for Folket og kundgjorde hans Villie, saa traadte Præsterne frem paa Folkets Vegne overfor Gud og frembare dets Offre og Bønner. Den prophetiske Forkyndelse af Guds Villie og Lov kunde vække Syndsbevidstheden og

---

2 Kor. 5,20: Vi ere Sendebud i Christi Navn, som om Gud formaner ved os; vi bede i Christi Sted: bliver forligte med Gud!

med den Frygten for Guds retfærdige Straffe, men den vilde ikke kunne bringe Soning og Syndsforladelse. Det vilde kunne ske gennem den i Loven nøie foreskrevne Offercultus, som i og for sig heller ikke vilde kunne det, men gennem sin Symbolik pegede hen paa det kommende Offer, der skulde bringe en evig Forløsning (*αἰωνία λύτρωσις,* Hebr. 9,12) og derigennem virke den attraaede Fred og Forligelse med Gud. Til denne Fremtræden, *intercessio,* for Gud var Præstestanden indstiftet. Hertil udkrævedes Hellighed, der imidlertid ligesom Offret ikke kunde naas i Virkeligheden, men kun fremstilles symbolsk. Det skete derved, at Præsterne vare udsondrede fra Folket og særligt indviede gennem forskellige Rensninger og Ceremonier. Deres Gerning var at bringe de lovbefalede Offre og Bønner til Gud paa Folkets Vegne. Den præstelige Gerning og den til samme knyttede talrige Præstestand samlede sig atter som i et Brændpunkt i Ypperstepræsten og det aarlige Offer, som han bragte paa den store aarlige Forsoningsfest for hele Folkets Synder.

Efter den fremragende Plads, som Ypperstepræsten indtog i den israelitiske Gudstjeneste, kan det ikke undres, at den forjættede Messias ogsaa skal være ideal Ypperstepræst for Gud, ja at han endog skal forene de to Stillinger, som det ellers var strengt forbudt at tildele den samme Indehaver, nemlig den præstelige og den kongelige. Det hedder saaledes om ham, at han skal være Præst til evig Tid efter Melchisedeks Vis (Ps. 110,4) d. e. Præst og Konge samtidig, som Melchisedek var den første Guds Præst og tillige Konge i Salem (1 Mos. 14,18) — fremdeles: Zemach (d. e. Messias) skal være Præst og herske paa sin Kongestol (Zach. 6,13).

Dette maatte da ogsaa blive Virkelighed i Christus. Imidlertid omtaler han sig ikke selv saaledes paa samme Maade, som han kalder sig selv Prophet og Konge. Det

ligger i Sagens Natur, thi det vilde ikke kunne forstaas af hans Disciple, før hans Forsoningsværk var fuldført paa Golgatha. Imidlertid fremtræder han dog allerede inden dette som Præst ikke alene for Israel men for den ganske Verden ved sine Forbønner og navnlig ved den sidste udførlige Bøn, som meddeles i Joh. 17. Heller ikke i de apostoliske Breve nævnes han som Ypperstepræst, idet Tanken her mere dvæler ved Offeret, som blev bragt, end ved den, som bragte det. Men at Tanken om Christus som den sande Ypperstepræst ikke var fremmed for den apostoliske Kreds, vil ses af Hebræerbrevet, som udfører Tanken i dens Enkeltheder.

Det er da med fuld Føie, at Kirkelæren har optaget det ypperstepræstelige Kald i Dogmet om *munus triplex Christi*. I den dogmatiske Udvikling falder det i to Dele: Fremførelsen af Sonofferet, *oblatio*, og Fremtrædelsen for Gud med Forbønnen, *intercessio*, og begge forklares nærmere. Hvad den førstnævnte Handling angaar, da er den deri forskellig fra det gammeltestamentlige Offer, at Subject og Object, Præst og Offer, forenes i den samme Person, idet Christus fremfører sig selv som Offret (Eph. 5,2). Fremdeles har det gl. test. Offer kun symbolsk Betydning og peger ud over sig selv, medens det af Christus fremførte Offer har fuld Gyldighed for alle Tider og Slægter, hvoraf følger, at med det ere alle blodige Sonoffre og Skyldoffre bortfaldne og bringes ikke mere overalt, hvor Christendommen har funden Indgang. Christi Sonoffer er en historisk Handling, udført til bestemt Tid og Sted, men medens alle andre store Handlinger i Historien kun har Betydning for en vis Tid og en vis Slægt, saa gælder denne Christi Offerhandling for alle Tider og alle

---

Eph. 5,2: Christus elskede os og gav sig selv hen for os som en Gave og et Slagtoffer, Gud til en velbehagelig Lugt.

Slægter og bliver derved en Evigheds-Handling. De bærende Grundtanker heri ere imidlertid udførligt gennemgaaede i den foregaaende Udvikling af Forsoningslæren, hvortil her maa henvises.

Til Christi Frembæren af Offeret slutter sig hans Fremtræden for Faderen, *intercessio*. Ogsaa den har sit Forbilled i Ypperstepræstens Fremtræden for Gud med Bøn og Røgoffer for Folkets Synder, jvfr. Joh. Aab. 8,3–4, hvor den opstigende Røg fra Alteret føies til de Helliges Bønner. Christi Fremtræden for Faderen bestaar da deri, at han gaar i Forbøn overfor Gud for Menneskenes vedblivende Vantro og Ligegyldighed for Guds Ord og deraf følgende idelige Overtrædelser af Guds Lov. Saadan Forbøn fandt allerede Sted i hans jordiske Liv overfor hans Disciples Svaghed (saaledes Luk. 22,32) og overfor hans Modstanderes blinde Fanatisme (Luk. 23,34); en udførlig Forbøn af ham have vi meddelt i Joh. 17, hvilken Bøn særligt har faaet Navnet af den ypperstepræstelige Bøn. Denne Forbøn vedbliver i hans Herlighed, *supplicatio gloriosa* modsat den jordiske *supplicatio humilis,* hvorom det hedder, at han træder frem (Rom. 8,34, Hebr. 7,25: *ἐντυγχάνει,* egl. tilfældigt møde, dernæst henvende sig med Anmodning eller Bøn) med Forbøn for os, han kaldes derfor ogsaa vor Talsmand (1 Joh. 2,1: *παράκλητος*), som beder Faderen tilgive vore Overtrædelser og Skrøbelighedssynder. Paa lignende Maade hedder det ogsaa, at den Hellig Aand træder frem for os med uudsigelige Sukke (Rom. 8,26), men her maa da tænkes paa en Sammensmælten af Guds Aand med vor Bøn, altsaa en paa een Gang subjectiv og objectiv Handlen, medens Christi Forbøn er ren objectiv.

Christi Fremtræden bør nu ikke opfattes som en blot Fremstilling af Menneskeslægten som velbehagelig for Gud

formedelst den skete Forsoning (Martensen), thi hermed er aabenbart sagt for lidt, idet der i de anførte Skriftsteder tænkes paa en bestemt virkelig Handlen. Til den modsatte Yderlighed komme de orthodoxe Dogmatikere, naar de fremstille Forbønnen som lydelig og hørlig med Fremvisning af de blodige Vunder. Dette er en altfor kras sandselig Opfattelse, kun lidet stemmende med Christi majestætiske Herlighed, der kræver et tilsvarende Udtryk (*ϑεοπρεπώς* jvfr. Joh. 17,24: Fader, jeg vil, at de, som du har givet mig, skulle være hos mig og se min Herlighed). Vanskeligheden ved at forestille os dens Form og Maade ligger i, at den foregaar i en Tilværelse, som er udenfor Rummet og Tiden. Christi Intercession kan derfor ikke tænkes i Lighed med menneskelig Tale og Forhandling, den sker med *ἄῤῥητα ῥήματα* (2 Kor. 12,4), som af os hverken kunne forstaas eller gengives. Overhovedet maa erindres, at i hin transcendentale Verden er intet Før eller Efter, men alt sker i absolut Samtidighed. Om vi derfor ville tænke os den himmelske Intercession paa den ene eller den anden Maade, er ikke af Betydning, men Hovedvægten hviler paa den trøstefulde Forvisning, at vore saare ufuldkomne og svage Bønner støttes af en almægtig og alkærlig Talsmand i Himlen.

Christi Forbøn viser os da, at han ikke alene har elsket Menneskene hele sit Liv igennem indtil sin Død (Joh. 13,1), men at denne Kærlighed varer til alle Tider og for alle Slægter. Genstand for hans Forbøn er, som det ses af Joh. 17, i første Række »de, som Faderen har givet ham«, hans Disciple og Troende (V. 9—19), dernæst de kommende Slægter, som ville modtage Evangeliet, der forkyndes dem (V. 20—21), og endelig samler han dem alle i en fælles Bøn, at de maa skue hans Herlighed og blive i ham og han i dem (V. 22—26).

Naar Romerkirken ved Siden af Christi Forbøn og

delvis i dens Sted stiller Jomfru Marias samt Engles og Helgeners Forbøn og dernæst opfordrer de Troende til at henvende sig til dem og paakalde deres Hjælp og Forbøn, da afviser den evangeliske Kirke alt saadant som en skadelig Overtro, der ingen Hjemmel har i den hellige Skrift. Muligheden af en saadan kan vel ikke nægtes, men der er Intet kundgjort os derom, og i Virkeligheden er det en Tilsidesættelse af Christi Fortjeneste og en Forringelse af den Ære og Tak, som tilkommer ham, efterdi han alene er vor Midler, Ypperstepræst og Talsmand hos Faderen.*)

## Det kongelige Kald.

Det tredie theokratiske Kald i Israel var det kongelige. Medens Ypperstepræsten træder frem for Gud paa Folkets Vegne med Offer og Bønner, saa træder Propheten og Kongen frem for Folket paa Guds Vegne. Men medens Propheten forkynder Guds Villie, skal Kongen virke til, at den udføres. Det sker gennem hans Styrelse og Regimente saavel indefter som udefter. I første Retning vil Kongen drage Omsorg for, at Guds Lov agtes og overholdes, og at de, som sætte sig op imod den, straffes, medens han udefter skal føre Folket i Striden mod dets Fjender, seire over dem og derved skaffe Folket Fred og fornøden Ro til at færdes og virke i det Land, som Herren har skænket dem. I Alt dette maa der selvfølgelig tænkes paa den østerlandske Oldtids Opfattelse af Kongen og Kongemagten som indsat ved en guddommelig Ordning, overfor hvilken der maa vises ubetinget Ærefrygt og Lydighed.

---

*) Conf. Aug. art. 21: Scriptura non docet invocare sanctos seu petere auxilium a sanctis, quia unum Christum nobis proponit mediatorem, propitiatorem, pontificem et intercessorem. Cfr. Apologia Conf. p. 227.

I de messianske Spaadomme fremstilles derfor Messias som Kongen nærmest for Israels Folk, men gennem det for hele Menneskeslægten. Saaledes varsler allerede Patriarchen Jakob i sin Afskedstale til Sønnerne om Fredsfyrstens Komme, hvem Folkene skulle følge (1 Mos. 49,10), og Bileam, Propheten mod sin Villie, varsler om Spiret af Israel, der knuser Moabs Sider (4 Mos. 24,17). Da Israel senere har faaet sin egen Konge, saa bliver han Forbilledet for den kommende Messias. Det er dog ikke Stifteren Saul, ei heller den mægtigste og viseste Hersker, Salomo, hvem dette tilfalder, efterdi begge disse gribes af verdslig Ærelyst og Magtbegær, men det bliver David, der trods sine store Forsyndelser alligevel er Manden efter Guds Hjerte, thi han bevarer uagtet Synd og Fald en urokkelig Tro paa Herren, for hvem han i dyb Ydmyghed bekender sin store Synd og beder om Syndsforladelse, som ogsaa skænkes ham. Saaledes bliver Davids Navn overført paa Messias, og det varsles, at Herren vil opreise David paa Ny i Messias, hvorved maa tænkes paa den ideale David (Jerem. 30,9, Ezech. 34,23, Hos. 3,5), og det kundgøres, at Messias skal være af Davids Æt (2 Sam. 22,7).

Jesus Christus nedstammer da ogsaa fra Davids Æt (Rom. 1,3: *ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα*), jvfr. de to Stamtavler i Matth. 1 og Luk. 3, ligesom ogsaa Folket hilser ham som Davids Søn. Vel viser Jesus stor Tilbageholdenhed overfor dette Navn som for Messiasnavnet

---

Jerem. 30,9: De skal tjene Herren deres Gud og deres Konge David, som jeg vil opreise dem.

Ezech. 34,24: Og jeg vil sætte min Hyrde over dem, og han skal vogte dem, min Tjener David.

Hos. 3,5: Derpaa skal Israels Børn vende om, søge Herren, deres Gud, og David, deres Konge.

og unddrager sig Folkets Hyldest (Joh. 6,15), fordi der til disse Navne knyttede sig politiske Forventninger og kødelige Drømmerier om jordisk Magt og Ære, der gik i modsat Retning af Jesu Tanker. Først da hans Livsgerning nærmer sig sin Afslutning, sætter han alle Hensyn til Side og holder sit Indtog i Jerusalem som en Konge i Tilslutning til den messianske Propheti (Zach. 9,9). Han fremstiller sig for Pilatus som Konge, ganske vist med uforbeholden Erklæring om, at hans Kongerige ikke er bygget paa ydre Vold og Magt som de jordiske Stormagter (Joh. 18,36, Luk. 22,25), men er et Sandhedens og Kærlighedens Rige. Over al hans Tale og Adfærd hviler et Præg af kongelig Høihed og Myndighed, hvilket han bevarer i den dybeste Fornedrelse under fanatiske Modstanderes Haan og Spot og under raa Soldaters brutale Mishandling, saa at han endnu i Dødsøieblikket fremkalder et Beundrings- og Hyldingsraab: »Sandelig dette Menneske var Guds Søn« (Mark. 15,39). Endelig ved den sidste Afsked med Disciplene efter hans Opstandelse optræder han med fuld kongelig Myndighed som den, hvem al Magt er given i Himmel og paa Jord (Matth. 28,18), han paalægger dem at være hans Herolder og Budbringere til alle Folkeslag og udsender dem som Ordets og Aandens Feltherrer, der skulle underlægge ham den ganske Verden.

I Himmelfarten borttages Jesus fra Jorden og optages til sin himmelske Kongegerning, som er en Fortsættelse og videre Udførelse af den jordiske. Den faar sit billedlige Udtryk i Sædet ved Faderens Høire (se Side 306) og udfolder sig paa tredobbelt Maade som et Magtens, Naadens og Herlighedens Rige, hvorved ikke betegnes tre adskilte Riger, men Christi forskellige Virkemaader og det forskellige Sted for deres Kundgørelse.

I Magtens Rige, *regnum potentiæ,* udfolder Christus sin Almagt i Universet ved Siden af Faderen og sammen

med ham. Men særligt for os udøver han den paa Jorden i Verdenshistoriens Gang, hvilken han styrer saaledes, at det maa blive til Guds Riges Fremgang og Menighedens stedse videre Udbredelse. Saaledes kommer han efter sin Bortgang »paa Himlens Skyer« (Matth. 26,64) ved de store Begivenheder, som følge efter hin: Jerusalems Ødelæggelse, Evangeliets Udbredelse og Romerrigets Fald. Derefter viser han i alle kommende Tider sin styrende og førende Kongemagt som Kongernes Konge og Herrernes Herre (Joh. Aab. 17,14, 19,16). Sammen med Faderen styrer og leder han de store Begivenheder saavel i Naturen som i Historien, saa at alle Omvæltninger i hin som i denne maa blive styrkende og rensende for hans Menighed.

Indenfor sin Menighed virker Christus i Naadens Rige, *regnum gratiæ*, hvilket Skriften udtrykker ved, at han er Menighedens Hoved (*κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας*, Eph. 5,23, Kol. 1,18), d. e. dens ledende og styrende Magt. Denne hans naaderige Styrelse i og overfor de Troende, hvilke han gennem indre Aandsrørelser og ydre Livsførelser drager til den evige Frelse og bevarer og styrker i Fristelser, viser han ligeledes overfor hele Menigheden, hvilken han skærmer mod ydre Angreb og alle Ondskabens Forsøg paa med List eller Vold at omstyrte den, saa at Helvedes Porte ikke skulle faa Magt over den (Matth. 16,18).

Naadens Rige vil ligesom Magtens vedvare indtil Dagenes Ende, da Christus med den yderste Dom slutter Verdenshistorien, og den nuværende Verden maa vige Pladsen for en høiere Verdensorden. Dette Herlighedens Rige har Christus allerede nu, hvor han sidder ved Faderens Høire og lovprises af talløse Engleskarer som »Lammet, der blev slagtet for vore Synder« (Joh. Aab. 5,12–14) d. e. som Forsoner og Forløser for den ganske Menneskehed, og i dette sin Herligheds Rige vil Christus gøre alle dem, som have

elsket ham, delagtig (Joh. 17,24). Her kæmper Christus ikke længer mod Synd og Død og Djævel, thi alle disse Magter ere overvundne, Christi Midlergerning er ophørt, han har nu ført den i Synden frafaldne Verden tilbage til Gud, saa at det evige Livssamfund mellem Gud og Mennesker atter er bragt til Veie, og Gud skal blive Alt i Alle (1 Kor. 15,28).

Det tredobbelte messianske Kald knytter Jesu himmelske Virken paa det Nøieste til den jordiske, saa at vi i det ser Christi guddommelige Kærlighed i een fortløbende Linie virke mod det samme Maal, kun under forskellige Livsvilkaar. Og Hver, som skuer med Troens Øine, vil da ogsaa her kunne se Guds Herlighed (Joh. 11,40) d. e. Christus virkende i sit tredobbelte Midlerkald midt iblandt os endnu den Dag idag: den ypperstepræstelige Virken kendes indefter i den Fred, som Forvisningen om Syndsforladelsen ved hans Soning giver os, den prophetiske og kongelige Virken skues udefter: den første deri, at han udsender sine Lærere, Evangelister og Missionærer over den ganske Jord i stedse videre Omfang, medens hans blivende Kongegerning ses deri, at hans Love ere endnu den Dag idag ledende og bærende for Lovgivningen i alle christelige Folk og Stater, samt deri, at han som Kirkens kongelige Hoved trods al indre Splidagtighed og ydre Angreb opretholder og bevarer den indtil Dagenes Ende.

---

Joh. 17,24: Fader, jeg vil, at de, som du har givet mig, skulle være hos mig, hvor jeg er, at de maa skue min Herlighed.

Joh. 11,40: Jesus siger til Martha: Dersom Du kunde tro, skulde Du se Guds Herlighed.

Med Bidrag af Universitetets Fritrykskonto.

KBHVN. - NIELSEN & LYDICHE (AXEL SIMMELKIÆR)

